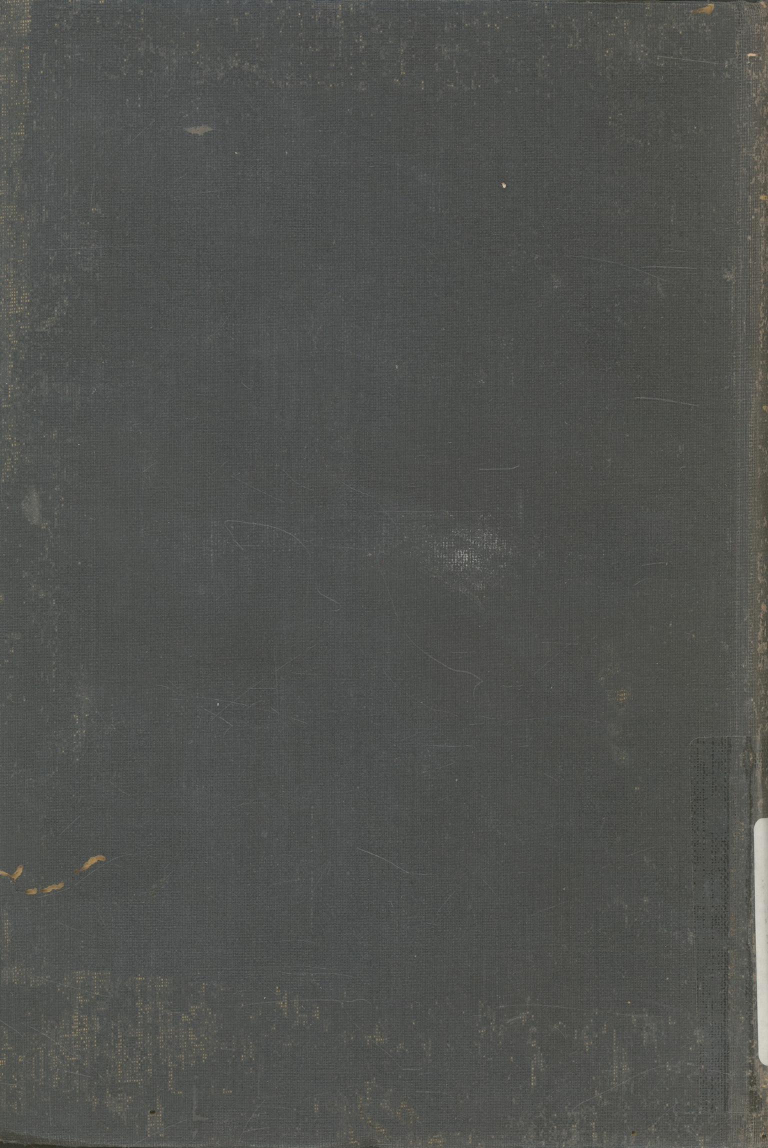




معارج القدس في مدارج معرفة النفس

تأليف

الامام الهمام حجة الاسلام أبى حامد محمد بن محمد الغزالى

(المتوفى سنة ٥٠٥)

وتليها القصيدة الهائية — والقصيدة التائية له أيضاً

الطبعة الأولى سنة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م

على نفقة الرحالة البحاثة المنقب عن الاسفار النفيسة



محيى الدين صبرى الكردى

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر



الحمد لله مبدع الأرواح وخالق الجسد * وفاتح الأغلاق والعُقَد * ومانح الأعلاق (١) والعُدَد * ومن أنْفَسها الهُدى والرَّشد * حمداً بعدد ما يتكرر من لحظات العيون ويتعدد * ويتجدد من أنفاس الصدور ويتردّد *

والصلاة والسلام على أكرم والدٍ ووَلد * محمد وآله صلاة تبقى وتتأبد *

اعلم أن الله تعالى فتح بصائر أوليائه بالحكم والعِبَر * واستخلص هممهم لمشاهدة عجائب صنعه فى البَدو والحضر * فكلما لاحظوا شيئاً لا حظوا فيه عبرة لأن جميع الموجودات مرآة للوجود الحق المحض * فالظاهر بذاته هو الله سبحانه وما سواه فآيات ظهوره ودلائل نوره *

وفى كل شيء له آية * تدل على أنه واحد

فكلما سنح لهم شيء فى مسارح النظر ومجارى الفِكر

---

(١) العلق بالكسر النفيس من كل شيء والجمع أعلاق *

عاجوا منه (١) الى جناب القدس حتى يتصلوا بمن هو شديد القوى ذو مرّة فاستوى لم تغيره الأحوال بل علومه وكمالاته حاصلة بالفعل وهو بالأفق الأعلى * واذا سنح لهم هذا العروج فلا يزالون فى دنوٍ وقربٍ حتى يبلغوا الغاية القصوى فيفيض عليهم حقائق العلوم واسرار المعارف وغرائب الآيات فى ملكوت الارض والسموات . واذا بلغوا هذا المنتهى فهو السدرة المنتهى فلا يلتفتون الى شىء من عالم الزور * وعبّر التنزيل عن هذه الحالة بقوله (علّمه شديد القوى ذو مرة فاستوى وهو بالافق الاعلى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى الى عبده ما أوحى ما كذب الفؤاد ما رأى) الى قوله (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) فينبغى لكل عاقل أن يكون الله سبحانه وتعالى أول كل فكر له وآخره وباطن كل اعتبار وظاهره فتكون عين نفسه مكحولة بالنظر اليه وقدمه موقوفة على المثول بين يديه . مسافراً بعقله فى الملكوت الاعلى وما فيها من آيات ربه الكبرى. فاذا انحط الى قراره فليره فى آثاره فانه" باطن ظاهر تجلى لكل شىء بكل شىء". وأظهر الآثار التى يرى فيها جلالُ ذات الحق وكمال صفاته انما هو معرفة النفس كما قال تعالى (سنريهم

(١) عطفوا عنان الطلب *

آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق * وفى الارض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون) وقال عليه السلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وقال عليه السلام (أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه)

ونحن نعرج فى هذا الكتاب من مدارج معرفة النفس الى معرفة الحق جل جلاله. ونذكر مخّ مايؤدى اليه البراهين من حال النفس الانسانية ولبابَ ما وقف عليه البحث الشافى من أمرها وكونها منزهة عن صفات الاجسام ومعرفة قواها وجنودها ومعرفة حدوثها وبقائها وسعادتها وشقاوتها بعد المفارقة على وجه يكشف الغطاء ويرفع الحجاب ويدل على الأسرار المخزونة والعلوم المكنونة المضنون بها على غير أهلها * ثم اذا ختمنا فصول معرفة النفس فحينئذ ننعطف على معرفة الحق جل جلاله اذ جميع العلوم مقدمات ووسائل لمعرفة الاول الحق جل جلاله * وكل مايراد لشيء فدون حصول مقصوده يكون ضائعاً. فمن عرف نفسه فقد عرف ربه وعرف صفاته وأفعاله * وعرف مراتب العالم مبدعاته ومكوناته وعرف الملائكة ومراتبهم * وعرف لمة الملك ولمة الشيطان والتوفيق والخذلان * وعرف الرسالة والنبوة وكيفية الوحى وكيفية المعجزات والاخبار عن المغيبات * وعرف الدار الآخرة

وسعادتها وشقاوتها وأقسامها ولذة البهجة فيها* وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الله تعالى . فمن يُسر له هذا السفر لم يزل في سيره متنزها في جنة عرضها السماوات والارض وهو ساكن بالبدن مستقر في الوطن وهو السفر الذي يسفر فيه عن وجه المعرفة وتنحل أزرار الانوار في هذه الاسفار وهو السفر الذي لا تضيق فيه المناهل والموارد ولا يضر فيه التزاحم والتوارد بل تزيد بكثرة المسافرين غنائمه* وتتضاعف ثمراته وفوائده * فغنائمه دائمة غير ممنوعة * وثمراته متزايدة غير مقطوعة* ومن لم يؤهل للجولان في هذا الميدان والتطواف في متنزهات هذا البستان فليس بيده الا القشر يأكل كما تأكل الانعام* ويرتع كما ترتع البهائم * وشرح هذا السفر وبيان هذا العلم العظيم القدر لا يمكن في أوراق وأطباق ويقصر عن شرح عجائبه العبارات والأقلام . ونحن بعون الله تعالى وتوفيقه نشير الى كل واحدة من هذه الجمل على وجه يستقل به المتفطن ـ وأما الجامد البليد الذي يأخذ العلم بالتقليد فهو عن معرفة مثل هذه العلوم بعيد اذ كلّ ميسر لما خلق له .فمن رُشح للسعادة وشارف نيل الارادة اعطى أولا كمال الدرك من وفور العقل وصفاء الذهن وصحة الغريزة واتقاد القريحة وحدة الخاطر وجودة الذكاء والفطنة وجزالة

الرأى وحسن الفهم وهذه تحفة من الله وهدية لا تنال بيد الاكتساب* وتنبتر دونها وسائل الاسباب*ومن وهبت له هذه الفطنة فحينئذ عليه استكداد الفهم والاقتراح على القريحة واستعمال الفكر واستثمار العقل بتحديق بصيرته الى صوب الغوامض وحل المشكلات بطول التأمل وامعان النظر والاستعانة بالخلوة.وفراغ البال والاعتزال عن مزدحم الاشغال،والقيام بوظائف العبادات حتى يصل الى كمال العلوم وسمينا الكتاب«معارج القدس فى مدارج معرفة النفس» وفقنا الله لاتمامه *

﴿ فهرس الكتاب ﴾

ففي السؤال الأول ينكشف انه ليس كل مجرد كيفما كان عقلا بالفعل بل ما حصل له المعقولات دفعة *

وفى السؤال الثانى ينكشف أن النفس ما دامت ملابسة للبدن لا يحصل لها المعقولات كلها بل ما دام فى البدن لها استعداد بالنسبة الى مالم يحصل وهو عقل بالفعل بالنسبة الى ما حصل وكذلك بعد مفارقة البدن انما يكون عقلا بالفعل اذا لم يبق فيه من عوارض هذا العالم شيء فحينئذ يصير عالما عقلياً منتقشاً بجميع المعقولات كالنفوس الفلكية *

وفى السؤال الثالث ينكشف تفاوت النفوس فى قبول المعقولات واتصال الفيض الالهى بها تارة بالحدس وتارة بالفكر والنظر * وينكشف ان القوى البدنية تكون معينة فى الابتداء وعائقة فى الانتهاء *

وفى السؤال الرابع ينكشف أن النفس اذا أشرق عليها نور العقل الفعال تصير المقدمات الخيالية عقلية . وتنكشف العلوم كلها بواسطة المبادى وليس بيدنا تحصيل المعقولات بل التعرض لنفحات فضل الله ورحمته * وفى السؤال الخامس ينكشف أن النفس الانسانية تعقل المعقولات مرتبة * وكل ما فية تدريج وترتيب فليس بواحد من كل وجه وينكشف به أن الواحد الحق الذى يستحق الوحدانية هو الله تعالى

فحسب ـ ولهذا ليس له صفة منتظرة (١) ولا كذلك غيره*

وفى السؤال السادس يظهر أن الصورة المعقولة اذا اتصلت بالنفس فهى مدركة وهى ادراك ولا تحتاج الى ادراك آخر *

وفى السؤال السابع ينكشف أن النفس اذا قويت استغنت عن التفكر وتحصيل المقدمات ـ بل تتواتر عليها السكينات الالهية وتحصل لها المعقولات اليقينية دفعة عقيب تضرع واشتياق أو من غير تضرع وافتقار *

وفى السؤال الثامن يظهر أن النفس تدرك المعانى المجردة عن المواد سواء كانت كلية أو جزئية فتدرك نفسها وغيرها من النفوس المجردة وان كانت جزئية لأنها مجردة عن المادة وينكشف به سر عظيم وهو ان الحقيقة التى لنا لا يشاركنا فيها غيرنا من الحيوانات*ويظهر ان كونها معقولة ليس زائداً على كونها موجودة الوجود الذى لها بل بزيادة شرط على الوجود المطلق وهو أن وجود ما هيتها هى أنها معقولة حاصلة لها فى نفسها ليس لغيرها ـ وهذا فصل جليل يبتنى عليه معرفة صفات الحق جل جلاله*

وفى السؤال التاسع يظهر أنا اذا أدركنا العقول المفارقة

(١) بل مؤلف من هيولى وصورة من امكان ووجوب*

فصور حقائقها تكون أمثلة حقائقها ـ وكذلك يكون كل ادراك *

وفى السؤال العاشر ينكشف أنا ندرك ذاتنا بذاتنا لا بقوة أخرى جسمانية *

وفى السؤال الحادى عشر يظهر ان المانع عن التعقل هو المادة *

وفى السؤال الثانى عشر ينكشف أن كل شىء حقيقته الصرفة لا توجد متعينة بلوازم تتعين بها * ومن حيث انه ملزوم لوازم شتى فباللوازم تتعين *

وفى السؤال الثالث عشر ينكشف أنها بتعقل المعقولات لا تصير مركبة كالمرآة *

وفى السؤال الرابع عشر ينكشف وجه تأثير الطاعات والمعاصى والفضائل والرذائل فى النفس مع أن النفس مفارقة للبدن وهو فصل عظيم يبتنى عليه قواعد الشرع واتباع سنة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم *

ثم نذكر زيادة تبصرة يظهر فيها ان الفضائل والرذائل تنشأ من ثلاث قوى فى الانسان، قوة التخيل، وقوة الشهوة وقوة الغضب * ونذكر فى قوة التخيل أسراراً عجيبة يظهر منها الوحى . وفى مقابلته العرافة والكهانة * ونذكر منفعة قوة الشهوة ومضرتها * ومنفعة قوة الغضب ومضرتها *

ثم نذكر بيان أمهات الفضائل ونتائجها وثمراتها وما يندرج تحت كل واحدة منها من الفضائل والرذائل *

ثم نذكر مثال القلب بالاضافة الى العلوم *ثم بيان أمثلة القلوب مع الجنود أى قواها *

ثم نذكر أن هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً وكيف يخدم بعضها بعضاً *

ثم نذكر أن الأرواح البشرية حادثة حدثت عند استعداد النطفة * ونورد على هذه اشكالات ونتفصى عنها ونذكر فى هذا الفصل حال البدء والاعادة* ونذكر فيه أسراراً من العلوم *

ثم نذكر بقاء النفس بعد المفارقة * ثم نذكر بيان اثبات العقل الفعال والعقل المنفعل فى النفوس الانسانية *

ثم نذكر قاعدة فى النبوة والرسالة وتلك القاعدة تشتمل على بيانات * بيان أن الرسالة هل تقتنص بالجد * وبيان أن الرسالة حظوة مكتسبة أم اثرة ربانية * وبيان اثبات الرسالة بالبرهان* وبيان خواص الرسالة والمعجزات* وبيان كيفية الدعوة وما يؤخذ من السمع ومالا يؤخذ * ويظهر فيها أصناف المعجزات وكرامات الأولياء* ونذكر خاتمة فى بيان ان أفضل نوع البشر من هو* ثم نذكر السعادة والشقاوة وهو علم المعاد *

ثم نذكر معنى اللقاء والرؤية * ثم ننعطف ونعرج عروجا ونرقى رقياً الى معرفة البارى جل جلاله ومعرفة صفاته وأفعاله ومعرفة ملائكته ومراتبهم ومعرفة الكرام الكاتبين وغير ذلك من المعارف كما أشرنا اليه فى أول الكتاب * ونأتى على فصل فصل الى ان نختم الكتاب * مستعينين بالله ومتوكلين عليه * ومستوفقين منه * والله ولى التوفيق بفضله ورحمته *

مقدمة

فى معانى الالفاظ المترادفة على النفس وهى أربعة، النفس والقلب، والروح، والعقل *

أما النفس فتطلق بمعنيين — أحدهما أن يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة وهى القوى الحيوانية المضادّة للقوى العقلية وهو المفهوم عند اطلاق الصوفية فيقال من أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك واليه الاشارة بقول نبينا عليه السلام (أعدى عدوّك نفسك التى بين جنبيك)

والثانى أن يطلق ويراد به حقيقة الآدمى (١) وذاته فان

(١) يقول القونوى إن معنى النفس فى قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه على هذا المعنى الثانى *

نفس كل شيء حقيقته وهو الجوهر الذى هو محل المعقولات وهو من عالم الملكوت ومن عالم الامر على ما نبين * نعم تختلف أسماؤها باختلاف أحوالها العارضة عليها. فان اتجهت الى صوب الصواب ونزلت عليها السكينات الآلهيه وتواترت عليها نفحات فيض الجود الالهى فتطمئن الى ذكر الله عزّ وجل وتسكن الى المعارف الالهية وتطير الى أعلى أفق الملكية فيقال نفس مطمئنة * قال الله تعالى (ياأيتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية) وان كانت مع قواها وجنودها فى حِراب وقتال وشجار ونزاع وكان الحرب بينهما سجالا فتارة لها اليد عليها وتارة للقوى عليها اليد فلا تكون حالها مستقيمة. فتارة تنزع الي جانب العقول فتتلقّى المعقولات وتثبت على الطاعات. وتارة تستولى عليها القوى فتهبط الى حضيض منازل البهائم ـ فهذه النفس نفس لوّامة وهذه النفس هى حالة أكثر الخلق فان من ارتفع الى أفق الملائكة حتى تحلّى بالعلوم والفضائل النفسية والاعمال الحسنة فهو مَلَك جسمانى لارتفاعه عن الانسانية وعدم مشاركته للبشر إلا بالصورة التخطيطية ـ ولهذا قال الله تعالي (ماهذا بشرا ان هذا إلاّ ملك كريم)

ومن اتضع حتى صار فى حضيض البهائم فلو تُصُوِّر كلب

أوحمار منتصب القامة متكلم لكان هوا يّاه لانسلاخه عن الفضائل الانسانية وعدم مشاركته للانسان الا بالصورة التخطيطية ـ وهذه هى النفس الامارة بالسوء *

جُلّهمُ اذا فكّرت فيهم * حمير أوكلاب أو ذئاب

وهو من الأنس المذكورين فى قوله تعالى (شياطين الأنس والجن يوحى بعضهم الي بعض زخرف القول غرورا) وقال أمير المؤمنين علي رضى الله عنه «ياأشباه الرجال ولا رجال» فمثل هذه النفس تراه أبداً عبداً لحجر أو مدر أو بهيمة أو ظعينة (١) وهذا هو الذى أخبر الله سبحانه عنه فقال (إن النفس لأمارة بالسوء).

أما القلب فيطلق أيضاً بمعنيين ـ أحدهما اللحم الصنوبرىّ الشكل المودَعُ فى جوف الانسان من جانب اليسار، وقد عُرِف ذلك بالتشريح وهو مَرْكَب الدمِ الاسود ومنبع البخار الذى هو مركب الروح الطبي الحيوانى ـ وهذا يكون لجميع الحيوانات وليس بخاص للانسان وهو الذى يفنى بالموت جميع الحواس بسببه *

والثانى « وهو الذى نحن بصدد بيانه » هو الروح الانسانى المتحمل لأمانة الله المتحلي بالمعرفة المركوز فيه العلم

(١) الظعينة الهودج والمراد به المرأة فيه.

بالفطرة الناطق بالتوحيد بقوله بلى فهو أصل الآدمى ونهاية الكائنات فى عالم المعاد . قال الله تعالى (قل الروح من أمر ربى) وقال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب)

وقال نبينا عليه السلام «إن قلوب بنى آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن» الي آخره * وحيثما ورد فى الشرع القلب فيراد به ما نحن بصدد بيانه وان أطلق فى موضع على اللحم الصنوبرى فلانه متعلقه الخاص وأول متعلقه كما قال النبي عليه الصلاة والسلام« ان فى جوف ابن آدم لمضغة اذا صلحت صلح بها سائر الجسد واذا فسدت فسد بها سائر الجسد ألا وهى القلب »

أما الروح فيطلق ويراد به البخار اللطيف الذى يصعد من منبع القلب ويتصاعد الى الدماغ بواسطة العروق ومن الدماغ يسرى بواسطة العروق أيضاً الى جميع البدن فيعمل فى كل موضع بحسب مزاجه واستعداده عملا وهو مَرْكَبُ الحياة فهذا البخار كالسراج ـ والحياة التى قامت به كالضوء وكيفية تأثيره فى البدن ككيفية تنوير السراج أجزاء البيت ويطلق ويراد به المبدَع الصادر من أمر الله تعالى الذى هو محل العلوم والوحى والالهام وهو من جنس الملائكة مفارق للعالم الجسمانى قائم بذاته على ما نبين *

ويطلق أيضاً ويراد به الروح الذى فى مقابلة جميع الملائكة وهو المبدع الأول وهو روح القدس*

ويطلق أيضاً ويراد به القرآن وعلى الجملة فهو عبارة عما به حياة مَّا على الجملة*

أما العقل فيطلق ويراد به العقل الاوّل وهو الذى يُعَبَّر عنه بالعقل فى قول النبي صلى الله عليه وسلم « أوّل ماخلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر » أى أقبل حتى تستكمل بى وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك وهو الذى قال الله تعالى له « وعزتى وجلالى ماخلقت خلقاً أعزّ علىّ ولا أفضلَ منك بك آخذ وبك أعطى » الحديث. وهو الذى يعبر عنه بالقلم كما قال عليه السلام « ان أول ماخلق الله القلم فقال له اكتب فقال وما اكتب قال ماهو كائن الى يوم القيامة من عملٍ وأثر ورزق وأجل فكتب مايكون وما هو كائن الى يوم القيامة »

والاطلاق الثانى أن يطلق ويرادَ به النفس الانسانية*

والاطلاق الثالث أن يطلق ويرادَ به صفة النفس وهو بالنسبة الى النفس كالبصر بالنسبة الى العين وهى بواسطته مستعدة لادراك المعقولات كما أن العين بواسطة البصر مستعدة لادراك المحسوسات وهو الذى قال رسول الله صلى

الله عليه وسلم فيه عن ربه عز وجل « وعزتى وجلالى لأكْمِنَنَّكَ فيمن أحببت » ونحن حيث أطلقنا فى هذا الكتاب لفظَ النفس والروح والقلب والعقل فنريد به النفس الانسانية التى هى محل المعقولات ـ هذه هى المقدمة *

﴿ بيان اثبات النفس على الجملة ﴾

والنفس أظهر من أن تحتاج الى دليل فى ثبوتها فان جميع خطابات الشرع تتوجه لاعلى معدوم بل على موجود حيّ يفهم الخطاب ولكن نحن نستظهر فى بيانه فنقول من المعلوم الذى لا يرتاب فيه إن الاشياء مهما اشتركت فى شيء وافترقت فى شيء آخر فان المشترك فيه غير المفترق فيه ونصادف كافة الاجسام مشتركة فى انها أجسام يمكن ان يُفرض فيها ابعاد ثلاثة متقاطعة . ثم نصادفها بعد ذلك مفترقة بالتحرك والادراك فان كان تحركها لأجل جسميتها فينبغى أن يكون كل جسم متحركا لأن الحقائق لا تختلف (١) وما يجب لنوع يجب لجميع ما يشاركه فى ذلك النوع وتلك الحقيقة . وان كان لمعنى وراء الجسمية فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعل فذلك المبدأ هو النفس الى أن يتبين انه جوهر أو عرض * مثال ذلك أنا نرى الاجسام النباتية تغتذى وتنمو وتولد المثل وتتحرك حركات

(١) أى فى لوازم الحقيقة الواحدة *

مختلفة من التشعيب والتعريق. فهذه المعانى ان كانت للجسمية فينبغى أن تكون جميع الأجسام كذلك * وان كانت لغير الجسمية بل لمعنى زائد فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية * ثم الحيوان فيه ما فى النبات ويحس ويتحرك بالارادة ويهتدى الى مصالح نفسه وله طلب لما ينفع وهرب عما يضر * فنعلم قطعا أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية * ثم نجد الانسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ويتميز بادراك الاشياء الخارجة عن الحس مثل ان الكل أعظم من الجزء فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ويشارك الحيوان فى الحواس ويفارقه فى المشاعر العقلية فان الانسان يدرك الكلى من كل جزئى ويجعل ذلك الكلى مقدمة قياس ويستنتج منه نتيجة فلا الادراك الكلى يُنْكَرُ ولا المدرك لذلك يُجْحد ولا العرض ولا الجسم القابل للعرض ولا النبات ولا الحيوان غير الانسان يدرك الكلى حتى يقوم به الكلى فينقسم بأقسام الجسم إذ الكلى له وحدة خاصة من حيث هو كلى لا ينقسم البتة فلا يكون للانسان المطلق الكلى نصف وثلث وربع فقابل الصورة الكلية جوهر لا جسم ولا عرض فى جسم ولا وَضْعَ له ولا اين له فيشار اليه بل وجوده وجود عقلى أخفى من كل شىء عند الحس وأظهر من كل شىء للعقل

فثبت بهذا وجود النفس ، وثبت على الجملة أنه جوهر، وثبت أنه منزّه عنِ المادة والصور الجسمانية *

﴿ تقسيم يظهر فيه مبادىء الأفعال ﴾

فنقول كلّ مبدأ يصدر منه فعل ـ فامّا أن يكون له شعور بفعله أولم يكن فان لم يكن له شعور فاما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد ـ وإما أن يكون مختلفا * وان كان له شعور فاما أن يكون له تعقل أو لم يكن * فان كان له تعقل فاما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد ـ وإما أن يكون مختلفاً فهذه خمسة أقسام (١) فما كان فعله متحداً وليس له شعور فذلك المبدأ يسمى مبدأً طبيعياً كما فى الاجسام الثقيلة من الهبوط وفى الخفيفة من الصعود * وان كان فعله مختلفاً وليس له شعور فهو النفس النباتى فان النبات يتحرك حركات مختلفة * وان كان له شعور وليس له تعقل فهو النفس الحيوانى * وان كان له تعقل ومع التعقل اختيارٌ فى الفعل والترك فهو النفس الانسانى * وان كان له تعقل وفعله على نهج واحد غير مختلف فهو النفس الفلكىّ *

---

(١) وهى هذه (١) ماليس له شعور وفعله متحد (٢) ماليس له شعور وفعله مختلف (٣) ماله شعور ولم يكن له تعقل (٤) ماله شعور وتعقل وفعله متحد (٥) ماله شعور وتعقل وفعله مختلف

﴿ رسوم النفوس الثلاثة ﴾

فنرسم النفوس الثلاثة برسومها فان شرائط الحد الحقيقي متعذر الوجود ههنا بل وفي كل الموجودات *

فنقول أما النفس النباتية فهي الكمال الأول (١) لجسم طبيعي آلي من جهة مايغتذى وينمو ويولد المثل *

وأما النفس الحيوانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة مايدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة *

وأما النفس الانسانية فهو الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة مايفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأى ومن جهة مايدرك الأمور الكلية *

وقولنا الكمال الأول أى من غير واسطة كمال آخر لأن الكمال قد يكون أولا وقد يكون ثانيا *

وقولنا لجسم طبيعي أى غير صناعي لا في الأذهان بل في الأعيان *

وقولنا آلي أى ذى آلات يستعين بها ذلك الكمال الأول في تحصيل الكمالات الثانية والثالثة * ولفظ الكمال أولى من لفظ القوة لأن القوة تكون بالنسبة الى مايصدر عنها من

---

(١) قال ارسطاطاليس النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذى حياة بالقوة *

الأفعال أو بالقياس الى ما تقبله من الصور المحسوسة والمعقولة واطلاق لفظ القوة عليهما يكون باشتراك الاسم فيكون الحد مشتملا على لفظ مشترك وان عُنِيَ بالحدّ أحدهما كان الحد ناقصاً

ولفظ الكمال يشمل القوتين بالتواطؤ فهو أولى * فان قيل إنه صورة كان ذلك بالاضافة الى المادة التى تحلّها فيجتمع منها جوهر نباتى أو حيوانى *

ولفظ الكمال بالقياس الى جملة الجواهر ولاستكمال الجنس به نوع محصّلٌ فى الانواع وهو نسبة الخاص الى الشيء العام الغير البعيد من جوهره فهو أولى من لفظ الصورة ويجب أن يعلم أنه اذا قيل نفس «أى اطلق» على صورة الفلك وعلى صورة النبات والحيوان والانسان فانما يقال باشتراك الاسم فان النفوس الفلكية ليست تفعل بآلات ولا الحياة فيها حياة التغذى والنمو ولا احساسها احساس الحيوان ولا نطقها نطق الانسان *

﴿ بيان أن النفس جوهر وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل ﴾

أما الشرع فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر وكذلك العقوبات الواردة فى الشرع بعد الممات تدل على أن النفس جوهر فان الألم وان حل بالبدن فلأجل النفس * ثم للنفس عذاب آخر يخصه وذلك كالخزى والحسرة وألم الفراق

وكذلك مايدل على بقائه على ماسنبين فيما بعدُ ان شاء الله تعالى

أما من حيث العقل فمن وجهين،وجهٌ عام يمكن اثباته مع كل أحد ،ووجه خاص يتفطّن له أهل الخصوص والانصاف أما الأول فهو أن يعلم أن حقيقة الانسان ليس عبارة عن الجسم فحسب فانه انما يكون انسانا اذا كان جوهراً وأن يكون له امتداد فى أبعاد تفرض طولا وعرضا وعمقا ـ وأن يكون مع ذلك ذا نفس ـ وأن تكون نفسه نفسا يغتذى بها ويحسّ ويتحرّك بالارادة ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يتفهم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعملها إن لم يكن عائق من خارج لا من جهة الانسانية فاذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هى ذات الانسان ـ فاذاً ثبت بهذا أن حقيقة الانسان لا تكون عَرَضا لأن الأعراض يجوز أن تتبدل والحقيقة بعينها باقية فان الحقائق لا تتبدل ـ فاذاً ماهو ثابت فيك مذ كنتَ فهو نفسك وما يطرأ عليك ويزول فهو الاعراض*

وأما الوجه الثانى وهو البيان الخاص فهو الذى يصلح لأهل الفطانة ومن فيه لطف الفهم والاصابة فهو انك اذا كنتَ صحيحاً مطّرحا عنك الآفات مُجَنّباً عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات فلا تتلامس أعضاؤك ولا تماس أجزاؤك وكنت فى هواء طلق (أى معتدل) ففى

هذه الحالة أنت لاتغفل عن إنيّتك وحقيقتك بل وفى النوم أيضاً فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وانه مجرد عن المادة وعلائقها وانه لا تعزب ذاته عن ذاته لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل وذاته مجردة لذاته فلا يحتاج الى تجريد وتقشير وليس ههنا ماهية ثم معقولية بل ماهيته معقوليته، ومعقوليته ماهيته * وهذه نكتة نفيسة عظيمة وستقف عليها ان شاء الله أشرح من هذا *

ثم الدليل على صحة هذا البيان الخاص أنه لولم يكن المدرك والمشعور به هو حقيقتك أى نفسك بل يكون هو البدن وعوارضه لكان لا يخلو إمّا أن يكون الشعور بجملة بدنك أو بعضه وبطل أن تكون الجملة لأن الانسان فى الفرض المذكور قد يكون غافلا عن جملة البدن وهو مدرك نفسه *وان كان بعضا منه فلا يخلو إما أن يكون ظاهراً أو باطنا فان كان ظاهراً فهو مدرك بالحس والنفس غير مدركة بالحس كيف ونحن فى الفرض المذكور قد أغفلنا الحواس عن أفعالها وفرضنا أن الأعضاء لا تماس وان كان النفس والذات عضواً باطناً من قلب أو دماغ فلا يجوز أيضاً لأن الأعضاء الباطنة انما يوصل اليها بالتشريح فثبت أن مدركك ليس شيئا من هذه الأشياء فانك قد لاتدركها وتدرك ذاتك ضرورة فما أُلجئتَ الى ادراكه

ضرورة لا يكون قطعاً مالا يدرك إلا بالنظر فاذاً ثبت بهذا أن ذاتك ليس من عداد ماتدركه بالحس أومما يشبه الحس بوجه من الوجوه *

* زيادة ايضاح من جهة الادراك *

فنقول إنك تدرك فى جميع الأحوال ذاتك فبما ذا تدرك فانه لابدمن مدرك فلايخلو إما أن يكون أحدَ مشاعرك ظاهراً أوعقلك أوقوة غير مشاعرك فان كان عقلك فلا يخلو إما أن يكون ذلك الادراك بوَسَطٍ أو بقياس أو بقوة متوسطة بين الادراك والنفس أو بغير وسط * وما أظنك تفتقر فى ذلك الى وسط فانه لوكان ثمّ وسط لما أدركتَ ذاتك فانه لاوسَطَ بين ذاتك وشعورك بذاتك فبقى أن تدرك بغير وسطٍ واذا كان كذلك فلا يخلو إما أن يكون ذلك الادراك بمشاعرك أو بذاتك ولا يتصور أن يكون بمشاعرك فان الحواس لاتدرك إلا الأجسام وما يتعلق بالأجسام من الالوان والنغمات وغير ذلك فبقى أنك تدرك ذاتك بذاتك فمن هذا ثبت أنك جوهر مفارق *

وهذا البيان الخاص إما ضائع وإما قاطع ضائع للمغفلين الذين لم يلحظوا إلا بعين السخط فان من يلحظ مقدمة بعين

السخط كان الشك أسرع اليه من الماء الى الحدور (١) أما للمستبصرين فهو قاطع *

فان قال قائل إنما أُثبتُ ذاتى بوسط وذلك الوسط هو فعل من أفعالى فأستدل بافعالى على وجود النفس *

فالجواب عن هذا من وجهين (أحدهما) أن هذا لا يتمشّى فى الفرض المذكور فانا جعلناك بمعزل عن الافعال ومع هذا تُثبت ذاتَك وأنيّتك (والثانى) ان هذا الفعل إما أن تثبته فعلا مطلقاً فيجب أن تثبت به فاعلا مطلقا لا نفسك وان أثبتّه فعلك وخصصته بالاضافة فقد أثبتَ أولا نفسكَ وأدركت أولاً ذاتك فانك أخذتَ ذاتك جزءاً من فعلك والشعور بالجزء قبل الشعور بالكلّ أولا أقل من أن يكونَ معه فذاتك اذاً مثبتة معه أوقبله لا به ــ وهذا فصل لطيف يبتنى عليه باب من المعرفة شريف كما سنذكر ان شاء الله تعالى

﴿ بيان أن النفس ليس لها مقدار ومساحة ولا تدرك حسّاً ولا يدركها جسم وأنّ إدراكها لا يكون بآلات جسمانية فى حال ﴾

وهذا أدق وأعصى على الأذهان الزائغة عن الجادة الآلفة بالخيالات والموجودات الحسية * ولنا أن نتوسل الى هذا المقصود ببراهين قاطعة ودلائل واضحة *

---

(١) أى انحدار الماء *

البرهان الأول أن تقول معلوم إنا نتلقّى المعقولات ونُدرك الأشياء التي لاتدخل في الحس والخيال والمعقول متّحد فلو حلّ في منقسم لانقسم المتحد وهذا محال وتحقيقه هو أنه لوكان النفس ذا مقدار وحلّ فيه معقول فاما أن يحل في شيء منقسم أو في شيء غير منقسم ومعلوم أن غير المنقسم انما هو طرف الخط وهو نهاية مالا تميز لها في الوضع عن الخط والمقدار الذي هي متصلة به حتى يستقر فيها شيء من غير أن يكون في شيء من ذلك الخط بل كما أن النقطة لاتنفرد بذاتها وانما هي طرف ذاتيّ لما هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز أن يقال بوجه ما أنه يحل فيها طرف شيء حالّ في المقدار الذي هي طرفه متقدر بالعرض فكما أنه يتقدر به بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئا من الاشياء لكان يتميز لها ذات وكانت النقطة حينئذ ذات جهتين جهة منها تلي الخط وجهة منها مخالفة له مقابلة فتكون حينئذ منفصلة عن الخط وللخط نهاية غيرها يلاقيها فتكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه * والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد * ويؤدي هذا الى أن تكون النقطة متشافعة في الخط إما متناهية وإما غير متناهية وهذا أمر قد بان في موضعه استحالته ونشير الى رمز منه فنقول * إن النقطتين حينئذ اللتين

تطبّقان بنقطة واحدة من جنبتيها ـ إما أن تكون هذه النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا تماسّان فيلزم حينئذ فى البديهة العقلية الأولية أن يكون كل واحده منهما يختص بشىء من الوُسْطَى يماسه فتنقسم حينئذ الوسطى وهذا محال ـ وإما أن تكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين عن التماس فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالة فى جميع النقط وجميع النقط كنقطة واحدة ، وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة المنفصلة عن الخط فللخط من جهة ماينفصل عنها طرف ونهاية بها ينفصل عنها فتلك النقطة تكون مباينة لهذه فى الوضع *

وقد وُضِعَتْ النقط كلُّها مشتركة فى الوضع هذا خلف فقد بطل اذاً أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم فبقى أن يكون من الجسم شيئا منقسما فلنفرض صورة معقولة فى شىء منقسم فاذا فرضنا فى الشىء المنقسم انقساماً عرض للصورة أن تنقسم فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين فان كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ماليس بهما إلا أن يكون ذلك الشىء شيئا يحصل فيهما من جهة المقدار والزيادة فى العدد لا من جهة الصورة فتكون حينئذ الصورة المعقولة شكلا مّا أو عدداً مّا وليس كل صورة معقولة شكلا * وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية *

وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال إن كل واحد
من الجزأين هو بعينه الكل فى المعنى لأن الثانى اذا كان غير
داخلٍ فى معنى الكل فيجب أن نضع فى الابتداء لمعنى الكل
هذا الواحد لا كليهما وان كان داخلا فى معناه فمن البين الواضح
أن الواحد منهما وحده ليس يدل على نفس معنى التمام * وان
كانا غير متشابهين فلينظر كيف يمكن أن تكون الصورة
المعقولة أجزاء غير متشابهة فانه ليس يمكن أن تكون الاجزاء
الغير المتشابهة إلا أجزاء الحد التى هى الأجناس والفصول
ويلزم من هذا محالات منها أن كل جزء من الجسم يقبل
القسمة أيضاً فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالقوة
غير متناهية * وقد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشىء
الواحد ليست فى القوة غير متناهية ولأنه ليس يمكن أن
يكون توهم القسمة يفرز الجنس والفصل بل مما لا نشك فيه
أنه اذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميّزاً فى المحل أن
ذلك التميز لا يتوقف على توهم القسمة فيجب أن تكون الأجناس
والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية ـ وقد صح أن الأجناس
والفصول أو أجزاء الحد للشىء الواحد متناهية من كل وجه
ولو كانت غير متناهية بالفعل ههنا لكانت توجب أن يكون
الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية بالفعل وأيضاً لتكن

القسمة وقعت من جهة فأفرزت من جانب جنساومن جانب فصلا فلو غيرنا القسمة كان يقع منها فى جانب نصفُ جنس ونصفُ فصل ــ أوكان ينقلب وكان فرضنا الوهمى يدور مقام الجنس والفصل فيه على أن ذلك أيضا لايغنى فانه يمكننا أن نوقع قسما فى قسم * وأيضا كل معقول يمكن أن يقسم الى معقولات أبسط فان ههنا معقولات هى أبسط المعقولات ومبادىء التركيب فى سائر المعقولات فليس لها لا أجناس ولافصول ولا هى منقسمة فى الكم ولا هى منقسمة فى المعنى كالوحدة والعلة وغير ذلك * فاذاً ليس يمكن أن تكون الاجزاء المفروضةفيه أجزاءمتشابهة كل واحد منهاهوفى معنى الكل وانما يحصل الكل بالاجتماع فقط ولا أيضا يمكن أن تكون غير متشابهة فليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة فاذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن تحل طرفا من المقادير غير منقسم تبين أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضا قوة فى جسم فيلحقه مايلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات *

البرهان الثانى أن نقول القوة العقلية هو ذات تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع وسائرعوارض الجسم فيجب أن ننظر فى ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع

كيف هى مجردة عنه ـ أبا القياس الى الشىء المأخوذ منه أو بالقياس الى الشىء الآخذ أعنى هذه الذات المعقولة تجرد عن الوضع فى الوجود الخارجى أو فى الوجود المتصور فى الجوهر العاقل ، ومحال أن يكون كذلك فى الوجود الخارجى فبقى أن يكون انما هو مفارق للوضع والأين عند وجوده فى العقل فاذاً اذا وجدت فى العقل لم تكن ذات وضع وبحيث يقع اليها اشارة تجزؤ وانقسام أو شىء مما أشبه هذا المعنى فلا يمكن أن يكون فى جسم *

البرهان الثالث اذا انطبعت الصورة الأحدية الغير المنقسمة التى لأشياء غير منقسمة فى المعنى فى مادة منقسمة ذات جهات فلا يخلو إما أن لا تكون لها ولا لشىء من أجزائها التى تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة الى الشى المعقول الواحد الذات الغير المنقسم المتجرد عن المادة أو تكون تلك النسبة لكل واحد من أجزائها التى تفرض أو تكون لبعضها دون بعض فان لم يكن لشىء منها نسبة فليست لبعضها ولا لكلها لامحالة نسبة فينبغى أن لا تدرك وأن لا يكون بين هذا المعقول ومعقول آخر فرق وليس كذلك فانا نجد تفرقة ضرورية وان كان لبعضها دون بعض نسبة فالبعض الذى لانسبة له ليس هو من معناه فى شىء . ويلزم أن يكون الشىء

الواحد مجهولا ومعقولا بالقياس الى البعضين ـ وهـذا محال وإن كان لـكل جزء يفرض نسبة ـ فاما أن تكون لـكل جزء يفرض نسبة الى الذات المعقول بأسرها أوالى جزء من الذات المعقول فان كان لـكل جزء يفرض الى الذات بأسرها نسـبة فليست الأجزاء اذاً أجزاء معنى المعقول بل كل واحد منها معقول فى نفسه مفرد* وان كان كل جزء له نسبة غير نسبة الآخر الى الذات فمعلوم أن الذات منقسمة فى المعقول وقد وضعناها غير منقسمة ـ هذا خلف* ومن هذا تَبَيَّن أن الصورة المنطبعة فى المادة لاتكون إلا اشباحا لأمور جزئية منقسمة لـكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة الى جزء منها *

فان قيل منشأ التلبيس فى هذا البرهان قولـكم إن المعنى المعقول ان كان له نسـبة الى بعض الذات فيكون البعض الآخر ليس من معنى المعقول فى شىء ونحن هكذا نقول فان المدرك منا هو جزء وذلك الجزء لاينقسم وهو المسـمى بالجوهر الفرد *

قلنا أنتم بين أمرين ـ إما أن تقولوا نسبة المعقول الى بعض منقسم ـ أو الى بعض غير منقسم فان كان نسبته الى بعض منقسم فاذا قسمنا يلزم انقسام المعقول ويعود البرهان الأول بعينه وان قلتم ينتسب الى جزء لاينقسم فـكل جزء من الجسم منقسم

وقد برهنا على ذلك ، وله براهين هندسية ليس ههنا موضع ذكرها *

البرهان الرابع أن نقول إن القوة العقلية لوكانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها انما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها وان لا تعقل الآلة وان لا تعقل انها عقلت فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها وبين آلتها آلة ولا بينها وبين أنها عقلت آلة لكنها تعقل ذاتها وآلتها والتى تدعى آلتها وانها عقلت فاذاً تعقل بذاتها لا بالآلة *وأيضا لا يخلو إما أن يكون تعقلها آلتها إما لوجود ذات صورة آلتها وإما أخرى مخالفة لها وهى صورة أيضاً فيها وفى آلتها أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها تلك فيها فان كانت لوجود صورة آلتها فصورة آلتها فى آلتها بالشركة دائما فيجب أن تعقل آلتها دائما التى كانت تعقل لوجود صورة آلتها وان كان لوجود صورة غير تلك الصورة فان المغايرة بين أشياء تدخل فى حد واحد إما لاختلاف المواد والأعراض وإما لاختلاف ما بين الكلي والجزئى والمجرد عن المادة والوجود فى المادة وليس ههنا اختلاف مواد وأعراض فان المادة واحدة والأعراض واحدة وليس ههنا اختلاف بالتجريد والوجود فى المادة فان كليهما فى المادة وليس ههنا اختلاف الخصوص والعموم لأن

أحدهما انما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق
التى تلحقها من جهة المادة التى فيها وهذا المعنى لا يختص باحدهما
دون الآخر * وأما ذات النفس فانها تدرك دائما وجودها
لاشيئا من الأجسام التى معها وفيها ولا يجوز أن يكون
لوجود صورة أخرى معقولة غير صورة آلتها فان هذا أشد
استحالة لأن الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل جعلته
عاقلا لما تلك الصورة صورته أولما تلك الصورة مضافة اليه
فتكون صورة المضاف داخلة فى هذه الصورة ـ وهذه الصورة
المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا أيضا صورة شيء مضاف
اليها بالذات لأن ذات هـذه الآلة جوهر ونحن انما نأخذ
ونعتبر صورة ذاته والجوهر فى ذاته غير مضاف البتة ـ فهذا
برهان عظيم على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك للآلة التى هى
آلته فى الادراك ولهذا فان الحس انما يحس شيئا خارجيا ولا
يحس ذاته ولا فعله ولا آلته ولا احساسه وكذلك الخيال
لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته بل إن تخيّل آلتَه تخيّلها
لا على نحو يخصه بأنه لامحالة له دون غيره الا أن يكون
الحس يورد عليه صورة آلته لوأمكن فيكون حينئذ انما يحكى
خيالا مأخوذاً عن الحس غير مضاف عنده الى شيء حتى لو لم
تكن آلته كذلك لم يتخيله *

البرهان الخامس مركب من مجموع دلائل واضحة وشواهد لائحة من أحاط بها علما يقينيا تيقن قطعا أن النفس ليست بجسم ولا تحلّ الأجسام *

وطريقه أن تقول إن النفس لو كانت جسما فلا يخلو إما أن تكون حالّةً فى البدن أو خارجةَ البدن فان كانت خارجة البدن فكيف تؤثر وتصرّف فى هذا الجسم وكيف يكون قوام البدن بها وكيف تتصرّف فى المعارف العقلية فى الملك والملكوت فتعرف الأول الحق وتسافر فى العرفان العقلىّ وتستوفى المعقولات فى ذاتها :وان كانت حالّةً فى البدن فلا يخلو إما أن تكون حالةً بجميع البدن أو ببعضه فان كانت حالةً بجميع البدن فكان ينبغى اذا قطع منه طرف أن تنتقصَ أو تنزوىَ وتنتقل من عضو الى عضو فتارةً تمتدّ بامتداد الأعضاء وتارة تتقاّص بذبول الأعضاء ـ وهذا كله محال عند من له غريزة صحيحة وفطنة مستقيمة طاهرة عن شوائب الخيال ، وان كانت حالة فى بعض البدن فذلك البعض منقسم إما بالفعل أو بالفرض فينبغى أن تنقسم النفس الى أن تنتهى بالأقسام الى أقل شىء وأحقره ـ وهذا معلوم إحالته على البديهة فكيف يكون كذلك حال النفس التى هى محل المعارف وبه شرف الانسان على جميع الحيوانات وهو المستمد للقاء الله تعالى وهو

المخاطب وهو المثاب وهو المعاقب وهو الذى اذا زكّاه الانسان أفلح واذا دسّاه خاب وخسر وهو خلاصةُ الموجودات وَزُبْدَةُ الكائنات فى عالم العود وهو الذى يبقى بعد موت البدن وهو الذى ان كان متحلّيا بالمعارف وصل الى السعادة الأبدية فرحا مستبشراً بلقاء الله تعالى*قال الله تعالى (أحياء عند ربهم يُرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله) فمن كان له أدنى مُسْكة من العقل يعلم أن الجوهر الذى هذا محلّه ومنزلته لايكون حالاً فى البدن ولا يكون جزأً من البدن لادَمٌ ولابخار ولا مزاج ولا غيره:وأيضاً فانك تعلم أن نفسك مذ كنتَ لم تتبدّل ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلّها تتبدّل إذ لولم تتبدّل لكان لايغتذى لأن التّغذّى ان يحلّ بالبدن بدل ماتحلّل فاذاً نفسك ليس من البدن وصفاته فى شيء *

وأيضاً لوكانت النفس الانسانية منطبعة فى البدن لكان ضعف فعلها مع ضَعف البدن لكنها لاتضعف مع ضعف البدن فثبت أنها غير منطبعة فيه:ودليل عدم الضعف المشاهدة فان بعد الأربعين تكون القوة البدنية فى انحطاط والقوة العقلية فى الزيادة والأرتفاع *

وأمّا الذى يتوهم من أن النفس تنسى ولا تفعل فعلها مع مرض البدن وعند الشيخوخة وان ذلك بسبب أن فعلها

لا يتم إلا بالبدن فظن غير ضرورى ولا حق وذلك انه بعد ما صح لنا أن النفس تفعل بذاتها يجب أن يطلب السبب فى هذا فان كان قد يمكن أن يجتمع أن للنفس فعلاً بذاتها وانها أيضاً تترك فعلها مع مرض البدن ولا تفعل من غير تناقض فليس لهذا الاعتراض اعتبار *

فنقول إن النفس له فعلان فعل له بالقياس الى البدن وهو السياسة، وفعل بالقياس الى ذاته والى مبادئه وهو التعقل وهما متعاندان متمانعان فانه اذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر ويصعب عليه الجمع بين الأمرين، وشواغله من جهة البدن الأحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع: وأنت تعلم هذا بأنك اذا أخذت تفكر فى معقول تعطل عليك كل شىء من هذه إلا أن تغلب وتقسر النفس بالرجوع الى جهاتها *

وأنت تعلم أن الحس يمانع النفس عن التعقل اذا أكبت على المحسوس من غير أن يكون أصاب آلة التعقل أو ذاتها آفة بوجه: وتعلم أن السبب فى ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل فلهذا السبب ما يتعطل أفعال العقل عند المرض ولو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة لكان رجوع الآلة الى حالها يحوج الى اكتساب من الرأس

وليس الأمر كذلك فانه قد يعود النفس الى ملكتها وهيأتها عاقلة بجميع ماعقلته بحاله فقد كانت اذاً كلها معها إلا أنها كانت مشغولة عنه وليس اختلاف جهتى فعل النفس فقط يوجب فى أفعاله التمانع بل تكثّر أفعال جهة واحدة قد يوجب هذا بعينه فان الخوف يُغفِل عن الوجع: والشهوة تصدّ عن الغضب والغضب يصرف عن الخوف والسبب فى جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلية الى أمر واحد وكلها قوى النفس الواحدة وهى ملكها والقوى رعيتها وجنودها فاذاً ليس يجب اذا لم يفعل شىء فعله عند اشتغاله بحالة لشىء أن لايكون فاعلاً فعله إلا عند وجود ذلك الشىء *

ولنا أن نتوسّع فى بيان هذا الباب لأن هذا الباب من من أصعب أبواب النفس إلا أنه بعد بلوغ الكفاية ننسب الازدياد الى تكلف مالا نحتاج اليه: فقد ظهر من اصولنا التى قررنا أن النفس ليست منطبعة فى البدن ولا قائمة به فيجب أن تكون علاقتها مع البدن علاقة التدبير والتصرف والله تعالى ولىّ الهداية والتوفيق *

﴿ بيان القوى الحيوانية ﴾

والقوى الحيوانية تنقسم الى محركة ومدركة: والمحركة إما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل أوعلى أنها فاعلة

والباعثة إما أن تكون على جذب النفع أو على دفع الضرّ والباعثة على جذب النفع هو الذى يعبّر عنه بالشهوة وهو الذى اذا ارتسم في الخيال معنى يُعلم أنه خير عنده أو يُظنّ يبعث القوة الفاعلة على جذب ذلك النفع *

وأما الباعثة على دفع الضر فهى التى يعبر عنها بالغضب وهى القوة التى اذا ارتُسِمَ فى الخيال مايعلم أو يظن أنّه يضر تبعَثُ على تحريك يدفع به ذلك الضرر أو المؤذى طلباً للانتقام والغلبة *

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهى قوة تنبعث فى الأعصاب، والعضلات من شأنها أن تشنّج العضلات فتجذب الأوطار والرباطات المتّصلة بالأعضاء الى نحو جهة المبدأ أو ترخيها فتصير الأوطار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ وهذه القوة هى التى يعبر عنها بالقدرة، والباعثة هى الإرادة *

وتحرير هذا هو أن كل فعل اختيارى يدخل فى الوجود فلا يدخل مالم يأت اليه رسول القدرة وهو ذلك المعنى المودَع فى العضلات، والقدرة لا تنبعث من وطنها ومكامنها بل كأنها فى دعة ورفاهية مالم يأت اليها رسول الإرادة أما ارادة جذب النفع أو ازالة الأذى والدفع والارادة لا تنتهض من مكانها ولا تخرج من مكامنها مالم يأت اليها رسول العلم: فاذا أتى وجزم

الحكم انبعثت الإرادة ولا تجد بدًّا من الانقياد والاذعان واذا جزمت الارادة الحكم انبعثت القدرة لتحريك الاعضاء فلا تجد محيصاً وخلاصاً من الإمتثال والارتسام بموجب رسمها :واذاجزمت القدرة الحكم تحركت الأعضاء بحيث لاتجد محيصاً من الحركة:فادام رسول العلم متردّداً تكون الارادة متردّدة :ومادامت الارادة مترددة تكون القدرة مترددة:ومادامت القدرة مترددة فالأفعال لاتدخل في الوجود ولا تظهر على الأعضاء:فاذا اتصل الحكم الجزم وجدت الافعال*

(زيادة تحقيق)

اعلم أن الحركة الاختيارية التى هى خاصية الحيوان لها مبدأ ووسط وكمال ـ أما المبدأ فحاجة الناقص الى الكمال واشتياق الطالب ـ وأما الكمال فنيل المطلوب وبينهما وسط وهو السلوك الطابي:فالحركات الاختيارية التى للحيوان هى حركات مكانية فعلية الى جهات مختلفة «عن علم وشعور وطاب» بخلاف حركات النبات فانها لما كانت غير اختيارية توجهت الى جهات مختلفة من غير علم وشعور وطلب للخير :وحركاتها تكون حركة النمو والذبول والحركات الاختيارية للانسان حركات فكرية وحركات قولية وحركات فعلية وانما جهات اختلافها بخلاف حركات الحيوان فانها عدمت قسمين منها وهى الفكرية

والقولية : والحركة النباتية احتاجت الى حسن تعهد وتشذيب حتى تصل الى كمالها المطلوب وهو الثمرة وتوليد المثل *

أما الثمرة فللانتفاع بشخصه ـ وأما توليد المثل فللانتفاع بنوعه فلا يخلو وجوده فى السكون عن نفع جزئى بشخصه وعن نفع كلّى بنوعه *

والحركة الحيوانية احتاجت أيضاً الى حسن رعاية وتسخير حتى تصل الى كمالها المطلوب وهو الانتفاع بشخصه حملاً وركوباً وأكلاً وحراثة والانتفاع بنوعه سوماً وتوليداً وانتاجاً فلا يخلو وجوده فى السكون عن نفع جزئى بشخصه وعن نفع كلى بنوعه *

وأما الحركة الانسانية فاحتاجت الى حسن عناية وتكليف بتأييد وتسديد وتعريف فان الحركة الفكرية يدخلها حق وباطل فيجب أن يختار الحق دون الباطل : والحركات القولية يدخلها صدق وكذب فيجب أن يختار الصدق دون الكذب : والحركات الفعلية يدخلها خير وشر ويجب أن يختار الخير دون الشر ولن يتحقق هذا الاختيار إلا من تأييد وتسديد وتعريف *

فأما التأييد فيظهر أثره فى الافعال حتى يختار من الحركات الفعلية الخير ويترك الشر ـ وأما التسديد فيظهر أثره فى

الأقوال حتى يختار من الحركات القولية الصدق ويترك الكذب ـ وأما التعريف فيظهر أثره فى الأفكار حتى يختار من الحركات الفكرية الحقّ ويترك الباطل *

وإنما هذه المراتب الثلاثة مقدرة على المراتب الثلاثة العلوية التى يعبر عنها تارة بالملائكة المؤيدين، وتارة بالجدود الروحانيين ، وتارة بالحروف والكلمات فى عالمين : وكما أن الحركات النباتية احتاجت الى تشذيب والحركات الحيوانية الى تهذيب كذلك احتاجت الحركات الانسانية الى تأديب *

ومن صفت اختياراته فى حركاته الثلاث عن شائبة الباطل والكذب والشر من كل وجه فهو الذى يحق له أن يقول «أدّبنى ربى فأحسن تأديبي» وهو الذى يستحق أن يؤدب غيرَه ويهذّبَ ويزكّى ويطهر ويعلّم ويذكّر لقوله تعالى (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتابَ والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون) *

﴿ بيان القوى المدركة ﴾

وهي منقسمة بالقسمة الأولي قسمين مدركة من ظاهر ومدركة من باطن : والمدركة من الظاهر تنقسم خمسة أقسام وهى الحواس الخمس فنذكرها ونذكر كيفية تأديتها الى الحس المشترك *

اعلم أن أول الحواس اتصالا بالحيوان وأعمّها لجميع الحيوانات وأسراها فى بدن الحيوان هى حاسّة اللمس وهى قوة مبثوثة فى جميع بشرات الحيوان ولحمه وعرقه وعصبه يُدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة والرخاوة واللّين والخشونة والخفة والثقل: والحامل لها جسم لطيف فى شباك العصب يسمّى روحا ويستمدّ من القلب والدماغ: وشرط ادراكه أن يستحيل كيفية البشرة إلى ضدّ المدرك من الحرارة والبرودة وغيرهما حتى يصير مُدركا ولذلك لايدرك إلاماهو أبرد منه أوأسخن أوأخشن أوألين، والمثل قلمّا يدرك .والمدركات مختلفة وهى مع اختلافها تستند الى مدرك واحد *وعندقوم قوة اللمس جنس لأربعة أنواع« من القوى» *(إحداها* حاكمة فى التضاد بين الحار والبارد *(والثانية* حاكمة فى التضاد بين الرطب واليابس *(والثالثة* حاكمة فى التضاد بين الصُّلب واللين *(والرابعة* حاكمة فى التضاد بين الخشن والأملس وربما يزيدون على ذلك وهى (١) الطّليعة الأولى للنفس ولا يخلو جزء من البشرة عن قوة اللمس ولايوجد حيوان إلا وفيه قوة اللمس *

---

(١) أى قوة اللمس*

﴿ والحكمة فى القوة اللمسية ﴾

هى أن الحكمة الالهية لما اقتضت أن يكون حيوان يتحرك بالارادة مركباً من العناصر وكان لايؤمن عليه اضرار الأمكنة المتعاقبة عليه عند الحركة أُيِّدَ بالقوة اللمسية حتى يهرب بها من المكان الغير الملائم ويقصد بها المكان الملائم *

ثم يليها من الحواس حاسّة الشم : ولما كان مثله من الحيوانات لاتستغنى جبلّته عن التغذى وكان اكتسابه للغذاء بتصرف ارادىّ وكان من الأطعمة مالايوافقه ومنها مايوافقه أُيِّدَ بالقوة الشمّية : اذاً كانت الروائح تدل الحيوان على الأغذية الملائمة دلالةً قوية *

وحاسة الشم قوة مبثوثة فى زائدتى الدماغ كحلمتى الثدى ويدرك بها الروائح المختلفة الطيبة منها والكريهة : والحامل لها أيضاً جسم لطيف فى الحلمتين والممدّ لها الهواء اللطيف لاعلى أنه ينقل الرائحة من المتروّح الى الحاسّة فقط بل على أنه يستحيل اليه بالمجاورة كما يستحيل بمجاورة النار والبرد * والهواء بلطافته أسرع قبولا للروائح منه للحرارة والبرودة وهذه القوة فى الحيوانات أشدّ وأكثر * وأول مايتصل بالجنين بعد قوة اللمس هو قوة الشم ـ ولهذا تُحفظ الأمّ عن الروائح الكريهة وأن لاتشم شيئاً من المطعومات إلا أكلته

حتى لا يظهر خلل فى الجنين: وقد يُظَنُّ أن النملة تحس بحس الشم حبًّا من الحبوب فتخرج من البيت فتطلبه وتصل اليه وان كان من وراء جدار وليس ذلك شمًّا مجرداً بل هو حسٌّ وقوة فى حسٍّ وكيف لا والمطلوب ربما لا تكون له رائحة وقد يعبر كثيراً عن الحس بالشم وفى الخبر «الأرواح جنود مجنّدة تَشامُّ كما تشامّ الخيل فما تعارف منها إئتلف وما تناكر منها اختلف» وانما المراد بالتشامّ الاحساس *

أما حاسة الذوق فهى أيضاً طليعة تَعرِف الطعوم الموافقة والمنافية وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على جرم اللسان تُدرِك الطعومَ المتحلِّلة من الأجرام الماسة لها المخالطة للرطوبة العذبة التى فيه مخالطةً مُحيلةً فانها تأخذ طعم ذى الطعم وتستحيل اليه وربما تُحيله اليها وكلما اتصل الطعم بذلك العصب أدركه العصب وهى التى تتلو الشم وتتصل هذه القوة بالجنين بعد قوة الشم فتظهر فيه عند الولادة فيتحرك الجنين ويحرّك لسانه ويلعَق نفسه بنفسه *

أما حاسة البصر ووجه منفعتها فان الحيوان المتحرك بالارادة لما كان تحركه الى بعض المواضع كمواقد النيران وعن بعض المواضع كقلل الجبال وشطوط البحار ربما يؤدى الى الاضرار به أوجبت العناية الالهيّة اعطاء القوة المُبْصِرَة

فى أكثر الحيوان وهى قوة مرتبة فى العصبة المجوّفة تدرك صورة ماينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية فى الاجسام الشفّافة بالفعل الى سطوح الأجسام الصقيلة *

ولا تظن أنه ينفصل من المتلوّن شيء ويصل الى العين ولا أن ينفصل من العين شعاع فيمتد الى المتلون لكن يحدث صورةً فى الصقيل المستعد لقبول الصورة بشرط المقابلة المخصوصة وتوسط الشفاف فاذا حصلت الصورة فى الجليدية أفضت الى العصبة المجوفة التى فيها روح هو جسم لطيف مثل ماتقع الصورة على الماء الراكد فيفضى الى ملتقى الأنبوبتين المتصلتين بالعينين في مقدمة الدماغ فيدرك الحس المشترك من الصورتين المتحدتين صورة واحدة وإلا كان يجب أن يرى شيئين إذ الصورة فى الجليدية صورتان: ولما كانت الرطوبة الجليدية كريّة والذى يقابل من سطح الكرة انما يقابلها بالمركز على خطوط موهومة خارجة من السطح الى المركز فحيثما قربت المسافة بين الرائى والمرئى كانت الخطوط أكثر والشكل المخروط منها الى المركز أقصر والزاوية أكبر: وحيثما بعدت المسافة كانت الخطوط أقل والشكل المخروط منها الى المركز أطول والزاوية أصغر وذلك بسبب رؤية البعيد صغيراً والقريب على هيئته *

وأما حاسة السمع فهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى اليه بتموّج الهواء المنضغط من قرع أوقلع انضغاطاً بعنف يحدث منه صوت يتأدى الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته فتماس الأمواج المختلفة تلك العصبة فتتأدى بها الى الحس المشترك *

وقيل إن تلك العصبة مفروشة في أقصى الصماخ ممدودة مدّ الجلد على الطبل إلا أنها على دقة نسج العنكبوت وصلابة الجلد المدبوغ *

وقيل إنها أعصاب كأوتار العود ممدودة في جوانب الصماخ وتحرك تلك الأوتار بتحرك الهواء الراكد فيه فيحصل منه طنين وانما يتحرك على ترتيب تعاقب الحروف والأصوات واختلافها في الرفع والخفض والخفة والثقل والدقة والغلظ وكما أن الضياء شرط في الأبصار كذلك الهواء في السمع *

والسمع انما يسمع من محيط الدائرة: والبصر انما يبصر على خط مستقيم على أن تلك الخطوط المستقيمة تخرج من المحيط وتصل الى المركز من الكرة المدورة حتى ظن ظانون أن تلك الخطوط أشعة منبعثة من البصر الى القاعدة أو صور مقبوضة من القاعدة الى البصر: وكلا الوجهين خطأ كما ذكرناه*

والقوة السامعة تلى المبصرة فى النفع ووجه منفعتها أن الأشياء الضارة والنافعة قد تُستدل عليها بخاص أصواتها فأوجبت العناية الالٓهية وضع القوة السامعة فى أكثر الحيوان على أن منفعة هذه القوة فى النوع الناطق من الحيوان تكاد تفوق الثلاث *

وأما القوى المدركة من باطن فتنقسم بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام: منها مايدرك ولا يحفظ: ومنها مايحفظ ولا يعقل ومنها مايدرك ويتصرف* ثم المدرك إما أن يدرك الصورة أو المعنى: والحافظ إما أن يحفظ الصورة أو المعنى: والمتصرف تارة يتصرف فى الصورة وتارة فى المعنى: والمدرك تارة يكون له ادراك أوّلى من غير واسطة وقد يكون له ادراك ولكن بواسطة مدرك آخر *

والفرق بين الصورة والمعنى أن الصورة نعنى بها فى هذا المقام مايدركه الحس الظاهر ثم يدركه الحس الباطن والمعنى هو الذى يدركه الحس الباطن من غير أن يكون للحس الظاهر فيه مدخل ـ فهذه تقاسيم المدركات على الجملة *

أما تفصيلها وبيان اثباتها ومحالها فالمدرك للصورة هو الحس المشترك ويسمى بِنْطَاسْيَا وخازنه الخيال، والمدرك للمعنى القوة الوهمية وخازنها الحافظة والذاكرة والذى يدرك

φαντ

ويعقل هو القوة المتخيِّلة ومالا يعقل ماذكرناه من الوهم والحس *

أما بيان اثباتها فهو بحسب الوجدان: أما اثبات الحس المشترك فهو أنك تبصر القطر النازل خطًّا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل ولوكان المدرك هو البصر الظاهر لكان يرى القطر كما هو عليه والنقطة كما هى عليها فانه لايدرك إلا المقابل النازل وذلك ليس بخط: فعلمنا أن ثم قوة أخرى ارتسم فيها هيئة مارأى أولا وقبل أن تمحى تلك الهيئة لحقها أخرى وأخرى فرآها خطاً مستقيما أو خطاً مستديراً والدليل عليه أنه لو أديرت النقطة لابسرعة لترى نقطاً متفرقة فعندك إذاً قوة قبل البصر اليها يؤدى البصر مايشاهده وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وكذلك الانسان يحس من نفسه أنه اذا أبصر شخصاً أوسمع كلاماً أدرك المبصَر شخصاً واحداً وأدرك المسموع كلاماً واحداً وما فى العين عنده شخصان أعنى شبحين فى العينين وكلامين فى الأذنين فعلم يقيناً أن محل الادراك أمر وراء العينين والأذنين فالقوة المدركة لهما قوة واحدة اجتمعت عندها الصورتان أعنى الشبحين فى العينين على اتفاقهما والمدركان أعنى المبصر والمسموع على اختلافهما فتلك القوة

مجمع المماثلات والمختلفات فسميناها الحس المشترك إذلا تكون النفس مُدْرِكةً إلا بهذه القوة وسميناها اللّوح إذ لاتجتمع المحسوسات إلا فى هـذه القوة وليس لها إلا الادراك فقط وانما يكون الارتسام والحفظ لقوة أخرى : ومن خواص هذه القوة استحضار المحسوسات فى الحواس أولا ثم إدراكها ثانياً: ومن خواصها انها تدرك الجزئيات الشخصية دون الكليات العقلية : ومن خواصها انها تحس باللذة والألم من المتخيلات كما تحس بالألم واللذة من المحسوسات الظاهرة *

وأما بيان القوة الخيالية فانا نعلم أنا اذا رأينا شيئاً وغبنا عنه أوغاب عنا بقيت صورته فينا كأنا نشاهدهاونراها فهى تحفظ مُثُلَ (١) المحسوسات بعد الغيبوبة وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا الطعم لغير صاحب هذا الكون(٢) وان لصاحب هذا الكون هذا الطعم فان القاضى بهذين الحكمين لا يمكنه القضاء مالم يحضره المقضى عليهما *

وأما بيان القوة الوهمية فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك من الاشخاص الجزئية المحسوسة معانى جزئية غير محسوسة كما تدرك الشاة أن هذا الذئب عدوّها والعداوة والمحبة غير محسوستين وتحكم عليهما كما تحكم على المحسوس

(١) المثل جمع مثال (٢) وفى نسخة هذا اللون *

فعلمنا أن هذه لقوة أخرى وللقوة الوهمية فى الانسان أحكام خاصة منها حَمْلُها النفسَ أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترتسم فى الخيال مثل الجواهر العقلية التى لا تكون فى حيّز ومكان : ومنها اثبات الخلاء محيطاً بالعالم : ومنها موافقة المبرهن على تسليم المقدمات ثم مخالفته فى النتيجة *

وقد قيل إن القوة الوهمية هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلى ولكن حكما تخيّليّا مقرونا بالأشياء الجزئية والصور الحسّية وعنها يصدر أكثر الأفعال الحيوانية *

وأما بيان القوة الحافظة فانا نعلم أنا إذا أدركنا المعانى الجزئية لاتغيب عنا بالكلية فانا نتذكرها ونستحضرها بأدنى تأمّل فعلمنا أن لهذه المعانى خازنا يحفظها فتلك هى الحافظة مادامت باقية فيها فاذا غابت واستعادت فهى الذاكرة ونسبة الحافظة الى المعانى كنسبة المصوِّرة الى المحسوسات المتصوَّرة فى الحس المشترك *

وأما بيان قوة التخيل فانا نعلم أنا يمكننا أن ندرك صورة ثم نفصّل ونركّب ونزيد وننقص وندرك معنى فنلحقه بالصورة فهذا التصرف لغيرماذكرمن القوى: ومن شأن هذه القوة أن تعمل بالطبع عملا منتظما أو غير منتظم وانما ذلك

لتستعملها النفس على أىّ نظام تريده ولو لم يكن كذلك لكان أمراً طبيعياً غير مفتنٍّ : ولما كان للانسان أن يتعلم الصناعات المختلفة والنقوش العجيبة والخطوط المنظومة ليكون مطبوعا على فعل واحد كسائر الحيوانات فهذه القوة تستعملها النفس فى التركيب والتفصيل تارة بحسب العقل العملى وتارة بحسب العقل النظرى وهى فى ذاتها تركّب وتفصّل ولا تدرك : واذا استعملتها النفس فى أمر عقلى سمّيت مفكّرة واذا أكبّت على فعلها الطبيعى سميت متخيلة والنفس تدرك ماركّبه وتفصله من الصور بواسطة الحس المشترك وما تركبه من المعانى بواسطة القوة الوهمية *

وأما محالّ هذه القوى فاعلم أن هذه قوى جسمانية فلابد لها من محال جسمانية خاصة وأسم خاص فالحس المشترك آلتها ومحلها الروح المصبوب فى مبادىء عصب الحس لاسيما فى مقدم الدماغ *

وأما القوة المصوّرة وتسمى الخيال فآلتها الروح المصبوب فى البطن الأول من الدماغ ولكن فى جانبه الأخير *

وأما القوة الوهمية فمحلها وآلتها الدماغ كله ولكن الأخص بها التجويف الأوسط لاسيما فى جانبه الأخير *

وأما القوة المتخيلة فسلطانها فى الجزء الأول من

التجويف الأوسط وكأنها قوة مّا للوهم وبتوسط الوهم للعقل

وأما البواقى من القوى وهى الذاكرة والحافظة فسلطانها في حيّز الروح الذى فى التجويف الأخير وهو آلتها وانما هدى الناس الى القضاء بأن هذه هى الآلات وانها مختلفة المحال بحسب اختلاف القوى وأن الفساد اذا اختص بتجويف أورث الآفة فيه: ثم اعتبار الواجب فى حكمة الصانع الحكيم تعالى أن يقدم الأقنص للجرمانى ويؤخر الأقنص للروحانى ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمُثُل المنمحية عن الجانبين فى الوسط: جلّت قدرته*

﴿ بيان القوة الانسانية خاصة ﴾

أما النفس الانسانية الناطقة فتنقسم قواها أيضاً الى قوة عاملة والى قوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلا باشتراك الأسم فالعاملة قوة هى مبدأ تحريك لبدن الانسان الى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرّوية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية: واعتبار بالقياس الي القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة: واعتبار بالقياس الى نفسها: وقياسها الى القوة الحيوانية النزوعية أن يحدث منها فيها هيئات تخص الانسان يُهيَّأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك *

وقياسها الى القوة الحيوانيـة المتخيلة والمتوهمة هو أن تستعملها فى استنباط التدابير فى الأمور الـكائنة والفاسـدة واستنباط الصنائع الانسانية وقياسها الي نفسها أن فيما بينها وبين العقل النظرى يتولد الآراء الذائعة المشهورة مثل إن الـكذبَ قبيح والظلم قبيح والصدق حسن والعدل جميل وعلى الجملة جميع تفاصيل الشريعةفهو تفصيل هذه المشهورات المتولدة بين العقل النظرى والعملى ـ وهذه القوة هى التى يجب أن تَتَسلّط على سائر قوى البدن على حسب ماتوجبه أحكام القوة التى نذكرها حتى لاتنفعل عنها البتة بل تنفعل هى عنها وتكون مقموعة دونها لئلا يحدث فيها عن البـدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية وهى التى تسمى رذائل الأخلاق بل يجب أن تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة بل متسلطة مستولية فتكون لها فضائل الأخلاق *

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق الى القوى البدنية أيضاً ولـكن إن كانت هى الغالبـة يكون لها هيئة فعلية ولهذه هيئة انفعالية فيكون شيء واحد يحدث منه خُلقٌ فى هذا وخلق فى ذلك وان كانت هى المغلوبة تـكون لها هيئـة انفعالية ولهذا هيئة فعلية غير غريبة ويكون الخلق واحداً وله نسبتان وانما كانت الأخلاق عنـد التحقيق لهذه القوة

لأن النفس الانسانية كما ظهر جوهر واحد وله نسبة وقياس الى جنبتين جنبة هي تحته وجنبة هي فوقه وله بحسب كل جنبة قوة تنتظم بها العلاقة بينه وبين تلك الجنبة *

فهذه القوة العملية هي القوة التي لها بالقياس الى الجنبة التي دونها هي البدن وسياسته *

وأما القوة النظرية فهي القوة التي بالقياس الى الجنبة التي فوقها لتنفعل وتستفيد منها وتقبل عنها فكأن للنفس منا وجهين وجه الى البدن ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن ووجه الي المبادىء العالية والعقول بالفعل . ويجب أن يكون هذا دائم القبول عما هنالك والتأثر منه وبه كمال النفس : فاذاً القوة النظرية لتكميل جوهر النفس :والقوة العملية لسياسة البدن وتدبيره على وجه يفضى به الى الكمال النظرى (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه)

وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع الصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها فذاك وان لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء وسنوضح هذا بعد *

وهذه القوة النظرية لها الى هذه الصور نسب وذلك

أن الشيء الذى من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلا له وقد يكون بالفعل : والقوة تقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير *

فيقال قوة للاستعداد المطلق الذى لا يكون خرج منه شيء بالفعل ولا أيضاً حصل مابه يخرج وهذا كقوة الطفل على الكتابة *

ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به أن يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبي الذى ترَعرَعَ عرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة *

ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث معه أيضاً كمال الاستعداد بان يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة الى الاكتساب بل يكفيه أن يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة * اذا كان لا يكتب * والقوة الأولى تسمى قوة مطلقة هيولانية: والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة وملكة: والقوة الثالثة كمال القوة فالقوة النظرية إذاً تارة تكون نسبتها الى الصور المجردة التى ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة وذلك متى تكون هذه القوة للنفس لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذى بحسبها وحينئذ تسمى عقلا هيولانيا وهذه

القوة التي تسمى عقلا هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع ولكن على السواء وفيها ترتب وتفاضل : فيه خلاف بين الحكماء *

وانما سميت هيولانية تشبيها بالهيولى الأولى التي ليست بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة: وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي أن تكون الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الأولى التي يتوصل منها الى المعقولات الثانية أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي بها يقع التصديق لا بالاكتساب ولا أن يشعر بها المصدق أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ـ وهذه هي التي تسمى العلوم الضرورية فما دام انما حصل فيه من العقل هذا القدر فقط يسمى عقلا ممكنا أو عقلا بالملكة: ويجوز أن تسمى عقلا بالفعل بالنسبة الى الأولى وقد تكون أقوى من ذلك بأن يكون قد حصل له من المعقولات النظرية بحيث يمكنه أن يتوصل بها الى المعقولات الثانية :ويجوز أن تكون نسبة ما بالقوة الكمالية وهو أن يكون قد حصل فيها أيضاً الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية إلا أنه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل بل كأنها

عنده مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل وعقلها وعقل أنه عقلها وتسمى عقلا بالفعل لأنه يعقل متى شاء بلا اكتساب تكلف وتجشم وإن كان يجوز أن تسمى عقلا بالقوة بالقياس الى ما بعده *

وتارة تكون نسبته نسبة ما بالفعل المطلق وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فيكون حينئذ عقلا مستفاداً وهذا هو العقل القدسي * وانما سمي مستفاداً لانه سيتضح أن العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائم الفعل وانه اذا اتصل به العقل بالقوة نوعا من الاتصال انطبع فيه بالفعل نوع من الصورة تكون مستفادة من خارج فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى عقلا نظرية : وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الانساني وهناك تكون القوة الانسانية تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله : وسيأتي زيادة شرح للعقل المستفاد القدسي فى النبوة *

﴿ بيان اختلاف الناس في العقل الهيولانى ﴾
« الذى هو الاستعداد المطلق »

إعلم أن الحكماء اختلفوا فى هذا الاستعداد هل هو متشابه فى جميع أشخاص النوع أم مختلف * فقالت جماعة

إنها متشابهة فى هذا الاستعداد وانما الاختلاف راجع الى استعمال ذلك الأمر المستعد فى نوع من العلم دون نوع فيخرج الى الفعل فيظهر الاختلاف *

وقالت جماعة إنها (١) مختلفة الاستعداد على حسب اختلاف الأمزجة وما يخرج منها الى الفعل فانما يخرج ذلك على حسب ذلك الاستعداد وليس حكمها حكم الهيولى فى أنها قابلة لكل صورة فان الهيولى الأولى قابلة للصورة الأولى وهى الجسمية وهى متشابهة فى جميع الأجسام ثم تقبل بواسطتها صورةً صورةً على حسب تركّبها من الصورة الثانية والهيولى الثانية ولهذا لم يكن للهيولى الأولى وجود فى ذاتها دون الصورة الأولى ولا للجسم المطلق وجود دون أن يكون إما ناراً أوهواء أوغير ذلك ، والأمر ههنا بخلاف ذلك فان النفس لها وجود محقق واستعداد لذلك الوجود فيجب أن يكون مختلفاً بحسب اختلاف الموضوع *

وإن قيل إن النفس الانسانية متشابهة فى النوع وسلم ذلك فلا شك أنها مختلفة فى الشخص والعين بحسب اختلاف العوارض المشخّصة فيختلف الاستعداد فى العقل الهيولانى على حسب ذلك فان النفس انما تفيض من المبادىء على قدر

(١) أى الأشخاص *

الاستعداد فكلما كان المزاج أعدل كانت النفس أشرف وينضاف اليه طوالع الكواكب واجرام السماوات فاذاً كما أن النفس وان كانت متحدة فى النوع فبينها تفاضل وترتب فكذلك الاستعداد مترتب على شرف النفس فربّ نفس نبيٍّ يستغنى عن الفكرة يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار: ورب نفس غبيٍّ لايعود عليه الفكرُ بزادّة وهذا الرأى أقوى وأقرب الى مناهج الشرع *

﴿ بيان أمثلة مراتب العقل من الكتاب الالهى ﴾

اعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب فى آية واحدة فقال (الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درّى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم)

فالمشكاة مثل للعقل الهيولانى فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل ثم اذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادىء المعقولات فهى الزجاجة فان بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهى الشجرة لأن الشجرة

ذات أفنان فكذلك الفكرة ذات فنون فان كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فان حصل لها المعقولات بالحدس فهى الزيت فان كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضىء : فان حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح: ثم اذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور نور العقل المستفاد على نور العقل الفطرى: ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة اليه كالسرج بالنسبة الى نار عظيمة طبقت الأرض فتلك النار هى العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية وان جعلت الآية مثالاً للعقل النبوى فيجوز لأنه مصباح يوقد من شجرة أمريّة مباركة نبويّة زيتونة أُمّية لاشرقية طبيعية ولا غربية بشرية يكاد زيتها يضىء ضوء الفطرة وان لم تمسسه نارُ الفكرة نور من الأمر الربوبى على نور من العقل النبوى يهدى الله لنوره من يشاء *

﴿ بيان تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما الى الآخر ﴾

اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل فالعقل كالأسّ والشرع كالبناء ولن يغنى أسّ مالم يكن بناء ولن يثبت بناء مالم يكن أسّ *

وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ولن يغنى البصرُ مالم يكن شعاع من خارج ولن يغنى الشعاع مالم يكن بصر

فلهذا قال تعالى (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور بأذنه) *

وأيضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذى يمده فما لم يكن زيت لم يحصل السراج وما لم يكن سراج لم يضىء الزيت وعلى هذا نبّه الله سبحانه بقوله تعالى (الله نور السموات والأرض) الى قوله (نور على نور) فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان بل متحدان ولكون الشرع عقلا من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله تعالى (صمّ بكم عمى فهم لا يعقلون) ولكون العقل شرعا من داخل قال تعالى فى صفة العقل (فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) فسمى العقل ديناً ولكونهما متّحدَين (قال نور على نور) أى نور العقل ونور الشرع *

ثم قال يهدى الله لنوره من يشاء فجعلها نوراً واحداً فالشرع اذا فَقَدَ العقلَ لم يظهر به شىء وصار ضائعاً (١) ضياع الشعاع عند فقد نور البصر: والعقل اذا فقد الشرع (٢)

---

(١) لذا كان الحق ضائعاً عند الجهلاء *

(٢) لذا احتاج العموم الى الشرائع*

عجز عن أكثر الأمور عجز العين عند فقد النور *

واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلا الى معرفة كليات الشيء دون جزئياته نحو أن يعلم جملةً حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطى الجميل وحسن استعمال المعدلة وملازمة العفّة ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك فى شيء شيء: والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما الذى يجب أن يعتقد فى شيء شيء وما الذى هو معدلة فى شيء شيء *

وعلى الجملة فالعقل لا يهتدى الى تفاصيل الشرعيات والشرع تارة يأتى بتقرير ما استقرّ عليه العقل وتارة بتنبيه الغافل واظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة ،وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده،وتارة بالتعليم وذلك فى الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد : فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة والدّال على مصالح الدنيا والآخرة ومن عدل عنه فقد ضلّ سواء السبيل والى العقل والشرع اشار بالفضل والرحمة بقوله تعالى (ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا) وعُنى بالقليل المصطفين الأخيار *

﴿ بيان حقيقة الادراك ومراتبه فى التجريد ﴾

إعلم أن الادراك أخذ صورة المدرَك وبعبارة أخرى الادراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية فان

الصورة الخارجية لاتحل المدرك بل مثال منها فان المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج بل ماتمثل فى الحاسّ فالخارج هو الذى المحسوسُ انتزع منه والمحسوس هوالذى وقع فى الحاس فشعربه ولا معنى لشعوره إلاوقوعه فيه وانطباعه بهوكذلك المعقول هو مثال الحقيقة المرتسم فى النفس لأن العقل يجرّده عن جميع العوارض واللواحق الغريبة ان كان يحتاج الى التجريد *

وأما مراتب الادراكات فى التجريد فاعلم أولا أن المدرك الذى يفتقر الى تجريد لايخلوفى الوجود الخارجى عن لواحق غريبة وأعراض غاشية من قدر وكيف وأين ووضع فان الانسان مثلا له حقيقة وهو الحىّ الناطق وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع ولا تكون فى الوجود تلك الحقيقة لاخاصة ولاعامة إلامع لواحق غريبة فان الانسان لوكان عاماً لما كان زيد الخاص انسانا ولوكان خاصاً بأن يكون زيد هو الانسان لكونه زيداً لما كان عمرو انساناً لأن الشىء اذا كان لذاته ماوجد لغيره *

فاذا فهمتَ هذا فاعلم أن مراتب المدركات مختلفة فى التجريد عن هذه الغواشى واللواحق وهو على أربع مراتب *

الأولى انماهى الحس فانه يجرد نوعامن التجريد إذلا تحلُّ

فى الحاس تلك الصورة بل مثال منها إلا أن ذلك المثال انما يكون اذا كان الخارج على قدر مخصوص وبُعدٍ مخصوص وينالها مع تلك الهيئة والوضع فلوغاب عنه أو وقع له حجاب لايدركه *

المرتبة الثانية ادراك الخيال وتجريده أتمّ قليلاً وأبلغَ تحصيلاً فانه لايحتاج الى المشاهدة بل يدرك مع الغيبوبة إلا أنه يدرك مع تلك اللواحق والغواشى من الكم والكيف وغير ذلك *

المرتبة الثالثة ادراك الوهم وتجريده أتم وأكمل مماسبق فانه يدرك المعنى المجرد عن اللواحق وغواشى الأجسام كالعداوة والمحبة والمخالفة والموافقة إلا أنه لايدرك عداوة كلية ومحبة كلية بل يدرك عداوةً جزئية بان يعلم أن هذا الذئب عدوٌّ مهروب عنه وإنّ هذا الولد صديق معطوف عليه *

المرتبة الرابعة ادراك العقل وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام بل جناب ادراكه منزّه عن أن يحومَ به لواحق الأجسام من القدْر والكيف وجميع الأعراض الجسمية ويدرك معنى كلياً لايختلف بالأشخاص فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها وسواسيةٌ لديه القرب والبعد بل ينقذ فى أجزاء

الملك والملكوت وينزع الحقائق منها ويجردها عمّا ليس منها هذا ان كان يحتاج المدرك الى تجريد فان كان منزهاً عن لواحق الأجسام مبرءاً عن صفاتها فقد كفى المؤنة فلا يحتاج الى أن يفعل به فعلا بل يدركه كما هو *

* سؤالات وانفصالات تحتها نفائس من العلوم *

الأول فان قيل قد قلتم فيما سبق إن النفس قد يكون له استعداد محض بالنسبة الى المعقول وقد قلتم إن كل مجرد عن لواحق المواد فهو عقل بالفعل فما أرى هذا إلا تناقضاً فان كان النفس مجرداً فهو عقل بالفعل وان لم يكن مجرداً فليس بعقل *

فان قلتم إنه عقل بالفعل وانما لا يدرك المعقولَ لاشتغاله بالبدن فكيف كان يكون البدن تابعاً له خادماً فى كثير من الأشياء وكيف يكون معيناً له على التردّد فى ترتيب المقدمات واستنتاج النتائج من الفكر الخالية وكيف يكون تابعاً عائقاً *

قلنا ليس كل مجرد كيفما كان هو عقل بالفعل أى تكون المعقولات حاصلة له دفعة بل المجرد التام هو الذى لا تكون المادة سبباً لحدوثه بوجه من الوجوه ولا سبباً لهيئة من هيئاته ولا لتشخصه : وقولك كيف يكون تابعاً وعائقاً هذا غير مستبعد فقد يكون الشيء ممكناً من شيء وعائقا

عنه فالبدن قد يعين النفس فى كثير من الأشياء على ماسيتلى عليك وقد يكون عائقا عن كثير من الأشياء وذلك اذا أكبّت على الشهوات ومقتضى صفات البدن واشتغلت بالحواس الظاهرة والباطنة *

الثانى فان قيل قد قيل إن النفس اذا حصلت فيها الصورة المعقولة لا يبطل استعدادها : ومعلوم أن الاستعداد مع حصول الصورة بالفعل لا يجتمعان *

قلنا هذا نوع مغالطة وعماية فان الاستعداد انما يكون بالنسبة الى مالم يحصل لا بالنسبة الى ماحصل وما يحصُل لنا من المعقولات غير متناه ولا يحصل دفعة مادامت النفس مشغولة بالبدن أو بما صحبها من عوارض البدن بل انما يحصل بقدر مايكتسب وبقدر مايفيض عليها من هداية الله وأنوار رحمته *

نعم قد تكون النفس فى الاستفاضة والاستعداد مختلفةً فنفس كأنه زيت يضىء ولو لم تمسسه نار فتطلع على جلايا من المعقولات غير محصورة دفعة واحدة فيكون الفيض به متواصلا متواليًا متواترًا غير مفقود وأخرى لو تفكر كثيراً لا يرجع الفكر عليه بِرادّة وأخرى متوسطة بينهما وفى تلك الأوساط تفاوت واعداد ومراتب لا تحصى وفيها يتفاوت الناس رِفعة ودرجة وعزاً وذكراً وقرباً من الله تعالى *

الثالث فان قيل معلوم إن النفس انما تطلع على المعقولات بواسطة مَلَك يسمى عقلا يفيض منه المعقولات على النفس البشرية وهى انما تتصل به بواسطة مطالعة الصور فى الخيال اعنى الفكر والنظر وترتيب المقدمات بعضها على بعض وهذا انما يكون اذا كان الجسم والخيال باقياً فاذا تعطل الخيال بالموت فكيف تتصل به حتى يفيضَ عليه حقائق المعقولات : وقد قلتم إن البدن عائق فاذا فارق البدن يطلع على المعقولات ويتصل به دوام الفيض فكيف يكون هذا *

قلنا اعلم أن النفوس مختلفة فنفس مشرق صاف عن الكدورات يتلألأ فيه أنوار العلوم مؤيد من عند الله ثاقب الحدس ذكىّ الذهن لايحتاج الى الفكر والنظر بل يفيض عليه من أنوار العلوم بواسطة الملأ الأعلى مايشاء من المعقولات مع براهينها بل ولو لم يشأ حتى كأنه من كثرة مايستولى عليه من المعقولات يشرق على خياله وحسّه فهذا النقش من المعقول يأتى المحسوس والمخيل فيحاكيه بما يناسبه من الأمثلة فيخبر عنه فهذا فى جلابيب البدن كأنه قد نضاها واتّصل بعالم القدس فسواء عنده مفارقة البدن وملابسته فانه يستعمل البدن لا البدن يستعمله وينتفع به البدن لاهو ينتفع بالبدن ويخرج المعقول الى الفعل لا انه يخرج الى الفعل

فهذا هو العقل القدسي النبوي : ونفس أخرى انما تصل الى العلوم وحقائق المعقولات بواسطة البدن وقواه وا كتسابه العلوم بواسطة المقدمات الخيالية ولكن هذا انما يكون مادام ملابساً للبدن فاذا فارق البدن وكان مستقلا مستوسقاً وكان قد حصل له استعداد بالغ وزيتُه قد صُفّي ونفسُه قد هذّب فاذا فارق اتصل ولا يحتاج الى الخيال والفكر بل يكون عائقا وكثيراً مّايصير المعين عائقاً اذا استغنى عنه وتفاوت هذ الصنف الوسط من النفوس كثير وفيه تتفاوت السعادة والرفعة والقربة من الله تعالى : ونفس تكون متشبثة بالاقناعات الواهية والخيالات المتداعية فاذا فارقت البدن تكون الخيالات متشبثة بها فاما أن يبقى فيها أو يتخلص بعد حين

الرابع فان قيل قد قيل إن النفس قد تطالع الصور الخيالية وهي في أجسام والنفس مفارقة لا تحاذى الأجسام ولا توازيها فكيف يكون هذا *

قلنا هذا انما يشكل ان لوكان يأخذها خيالية جسمانية أما اذا كان يأخذها مجردة فليس فيه اشكال: وقولك بأنها مفارقة والصور جسمانية هذا صحيح ولكن معلوم أن بين النفس والبدن علاقة معقولة يتأثر أحدهما عن الآخر ولهذا اذا تذكّر النفس جانب القدس اقشعرّ البدن ويقف شعره

وكذلك النفس تتأثر عن مقتضيات البدن من الغضب والشهوة والحس وغير ذلك : فالنفس مهما طالعت الصور الخيالية على الوجه الذى يليق بها فانه يتأثرعنها واذا تأثرعنها استعد لأن يفيض عليه المطلوب رحمة من الله ولطفاً به — ولهذا قال عليه الصلاة والسلام (ان لربكم فى أيام دهركم نفحاتٍ ألا فتعرضوا لها) فينبغى أن تكون النفس متعرضة لنفحات فضل الله حتى يفيض عليها إذ ليس فى جود الجوّاد الحق بخل وليس بيدنا تحصيل المعقولات بل التعرض لتلك النفحات: ثم استعداد التعرض أيضاً موهبة الهية لا تنال بيد الاكتساب *

الخامس فان قيل معلوم إن النفس تعقل المعقولات مترتبة مفصلة وقد قيل إن مايعقل المعقولات المترتبة المفصّلة فليس ببسيط واحد من كل وجه وقد ثبت أن مايدرك المعقولات كيفما كان يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه فالنفس إما أن تكون صورة مادية فتكون جسمانية فينبغى أن لا تدرك المعقولات أو تكون مجرداً مفارقا فيكون ادراكها لا على الترتيب والتفصيل وليس بين الحالتين مرتبة اخرى *

قلنا صدَقْتَ فيما قلت النفس تدرك المعقولات مفصّلة ومرتّبة وما يدرك المعقولات مفصلة مرتبة فليس له وحدة صرفة وتجريد محض إذ هو بالنسبة الى بعض المعقولات

بالقوة ففيه مابالقوة وفيه مابالفعل فالواحد الحق هو الله سبحانه فلاجرم ليس له شيء منتظر لاذاته ولا صفاته ويكون التركيب منفياً عنه من كل وجه قولا وعقلا وقدراً وما سواه فلايخلو عن تركيب مّا وان كان من حيث العقل لا تركيباً جسمانياً أو متوهماحتى أن العقل الذى هو المبدع الأول لايكون واحداً صرفابل فيه اعتباران ولهذا صدر منه أكثر من الواحد *

السادس فان قيل اذا حصلت الصورة المعقولة للنفس استحضرت النفس تلك الصورة فهل تحتاج الى ادراك آخر انها أدركت أو حصلت لها الصورة المعقولة المجردة : قلنا لا بل نفس الادراك انما هو حصول الصورة مجردة للنفس فان حصلت فقد أدركتها وإلا فيعد غير مدرك ولا واسطة بينهما ولا يحتاج الى ادراك آخر فانه يتسلسل *

السابع فان قيل النفس فى تحصيل المعقولات تفزع الى القوة المفكرة فتستعملها فى ترتيب المقدمات واستنتاج المطالب وهذا انما يكون فى اليقظة اذا أقبلت عليها وفى النوم تتعطل المخيلة وكذا بعد الموت فكيف يحصل بعد ذلك المعقول *

قلنا أولا غير مسلم إن القوة المفكرة تبطل فى النوم وان النفس تتعطل عن ذلك بل كثيراً مّا تستولى النفس علي المتخيلة اذا كانت خالية عن شواغل الحواس فتغصبها وتستعملها فى

مطالبها ولهذا ينكشف كثير من المعقولات فى النوم *

نعم الغالب أن المتخيلة تستولي فى النـوم ولا تطيع النفس وتجد الحس المشترك خاليا فتنتقش فيه الصورة ولهذا يحتاج أكثر الرؤيا الى التعبير: ثم النفس قد لا تحتاج فى المعقول الى المفكرة بل يكون قوىّ الحدس زاكى النفس فيحصل له المعقولات ابتداءً فان لم تحصل ابتـداء فعقب شوق الي تحصيل معقول فيفيض عليه المعقولات فان عجز عن ذلك ولا يكون له القوة الحدسية القدسـية فحينئذ تفزع الى الفكر واستعمال التخيل فى استنباط المعقول *

الثامن فان قيل قد سلف إن النفس تدرك المعانى الـكلية المجردة وتدرك نفسها وهى جزئية فـكيف يكون هذا *

قلنا تدرك المجردات عن لواحق الأجسام وعوارض المواد سواء كان كليّا أو جزئيا ونفسك وان كان جزئيا ولكن هو مجرد عن صفات الأجسام فتشعر بنفسك انما لا تدرك نفسـك الأجسام إلا بآلة جسمانية أما نفسك فليست بجسمانية وادراك نفسـك لنفسك ليس إلا حصول حقيقتها لهـا فان حقيقتها المجردة حاصـلة لها وليس ذلك مرتين فان حقيقتها واحدة ليست مرتين وقد بينا أنه لا معنى للمعقول إلا حصول مجرد للعاقل وليس كل معقول يحصل لشيء كيف

كان يكون معقولا بل مع شرط زائد وهو أن يكون مجرداً ولا نعنى بقولنا حقيقتنا حاصلة لنا بالوجود فان الوجود يكون لكل شيء *

ومن هذا تتنبه لسر عظيم وهو أن الحقيقة التى لنا لا يشاركنا فيها غيرنا من الحيوانات فان حقيقتنا المجردة غير حاصلة لها ولا نعنى أيضاً أن أصل حقيقتنا بالقياس الى نفسه أنه موجود الوجود الذى له ثم بالقياس الى نفسه أنه معقول بزيادة أمر فان حقيقة النفس لا يعرض لها مرة شيء ومرة ليس ذلك الشيء وهى واحدة فى وقت واحد فليس لكونها معقولة زيادةَ شرط على كونها موجودة الوجود الذى لها بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً وهو أن وجودها وماهيتها أنها معقولة حاصلة لها فى نفسها ليس لغيرها *

وهذا أجل ما أعرفه فى هذه الفصول والبيانات ويحتاج الى تصور ورسوخ فى النفس فان الأمور التصديقية لا يمكن أن يخبر عنها مالم تتصور فى النفس ولم تترسخ فاذا تمكنت النفس من التصور سارعت الى التصديق *

وينبنى على هذا الفصل معرفة جميع الصفات الالهيّة لأن صفاته كلها اعتبارات واضافات وسلوب وليست زائدة على الذات ولا توجب كثرة فى الذات *

التاسع فان قيل إن كان التعقل هو أن يحصل للعاقل حقيقة المعقول فاذاً يحصل لنا اذا عقّلنا الاله والعقول بصور حقائقها فلكل اذاً منها حقيقتان فلم لايجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً حقيقتان وهناك يجوز *

قلنا اذا أمكننا أن نعقل المفارقات بصور حقائقها فى نفوسنا فيكون لها حقيقتان حقائق في أنفسها لأنفسها وهى بها مفارقة وحقائق متصوّرة فينا فهى لنا وهى أعراض وأمثلة لتلك الحقائق فان العلوم بالجواهر لايكون جواهر بل تكون فى الأذهان عوارض وفى أنفسها جواهرَ : ثم إنانشعر بذواتنا وليس شعورنا بها إلا حصول حقيقتنا لنا من غير واسطة وإلا فيحصل دور :وذلك أنا اذا قلنا تعقّلنا ذاتنا وأردنا بها ادراكاً ومثالاً غير حصول الحقيقة فانما يكون تعقلا ان لو حصل حقيقته لنا وانما تحصل الحقيقة ان لو تعقلنا وليس يتعلق الكلام بالتعقل أوالشعور بل بكل ادراك كان فانه ملاحظة لحقيقة الشيء لامن حيث هى خارجة ، ولو كانت المدركات هى الخارجة لم تكن الأمور المعدومة معقولة بل هى فينا وليست الملاحظة وجوداً لها ثانيا بل نفس انتقاشهافينا والا لتسلسل الى غير النهاية الا أنا على سبيل التوسع نقول نلاحظ حقائقها تشبهاًبالمحسوسات على مجرى العادة وعند التحقيق المحسوسات

أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة *

العاشر فان قال قائل إحسب أنا نعْقل ذواتنا ولكن لم يتبين بعد أنه هل يجوز أن نعقل بآلة جسمانية أم لا وهل القوة العقلية فى جسم أم لا فلم لايجوز أن تحصل القوة العقلية فى الجسم فتشعر بها القوة الوهمية كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية فلا تكون ذات القوة العقلية حاصلةً لذاتها بل لغيرها كما أن القوة الوهمية ليست حاصلةً لذاتها بل مُثلاً للقوة العقلية *

قلنا فينا أولاً قوة نُدرك بها المعانى الكلية وأُخرى بها نُدرك الجزئيات والقوة التى ندرك بها الكلي تُدرك بما يدرك به الكلي وذلك سمّه ماشئتَ لكنّا نسميه القوة العقلية ولا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو الادراك العقلي: أما الادراك العقليّ فقد عرف مايوجبه وأما الشعور فأنت انما تشعر بهويّتك بذاتك لا ببعض قواك إذ لوشعرت ذاتك ببعض قواك كحسّ أو تخيل أوتوهم لم يكن المشعور هو الشاعر وأنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك انما تشعر بنفسك فانت الشاعر وأنت المشعور *

ثم ان كان الشاعر بنفسك قوة غير ذاتك فلا يخلو إما

أن تكون قائمة فى نفسك أوفى جسم فان كانت قائمة في نفسك فيكون وجود نفسك لقوة نفسك فيرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لغيرها : وان كانت تلك القوة قائمة فى جسم ونفسك غير قائمة فى ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك الجسم بتلك القوة لشيء مفارق ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصيتها بل يكون جسم مايحس بشيء غيره كما تحس ببدنك علي أن ادراك القوة الجسمانية الجوهر المفارق محال وان كانت نفسك بتلك القوة قائمة فى ذلك الجسم فقد بينا استحالة ذلك فانه يلزم أن تكون النفس وقوتها وجودها لغيرها فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما وهو ذلك الجسم وان كان جوهر النفس هو القوة التى بها يدرك فليسا يفترقان *

الحادى عشر فان قيل وما يدرينا أن شعورنا بذاتنا هو تعقلنا له فعسى هو ادراك آخر لايقتضى ذلك الادراك أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلةً لنا بل هو أثر على وجه ماحصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات فلا يمتنع أن يكون لنا حقيقة وجود يحصل منها لنا أثر فنشعر بذلك فلا يكون الأثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا

ذاتنا لذاتنا *

قلنا من لا يتصور حقيقة ماهيته فليس يعقل ماهيته وليس الادراك إلا تحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك وهو معنى الشيء بالقياس الى لفظه *

وقوله يحصل لنا أثر فنشعر بذلك الاثر فلا يخلو إما أن يجعل الشعور نفس حصول الأثر أو شيئاً يتبع حصول الأثر فان كان نفس حصول الأثر فقوله فنشعر بذلك الأثر لامعنى له بل هو اسم آخر وقول آخر مرادف له: فان كان الشعور شيئاً يتبعه فاما أن يكون حصول معنى ماهية الشيء أو غيره فان كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ماليس ماهية الشيء ومعناه وان كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج فى أن يحصل لها ماهية الذات الى أثر آخر به تحصل ماهية الذات يحصّلها أثر فليست متأثرة بل متكونة وان كانت ماهية الذات تحصل ثانياً بحال آخر من التجريد أو نزع بعض مايقارنها من العوارض أو زيادة تضاف اليها فيكون المعقول هو الذى بحال أخرى وكلا منافى نفس الماهية وجوهرها الثابت فى الحالين *

الثانى عشر فان قال قائل قد ذكرتم إن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال بالبدن فما الدليل على أن المانع هو المادة

وانه محصور فيها *

قلنا من علم الذات العاقلة حقيقة علم أن المانع هو المادة وذلك لأن الذات التي تجلى فيها حقائق الأشياء هو الجوهر المجرد عن غواشي الأجسام وليس فيه ما يكون بالقوة وكل جوهر هذا حقيقته فانه يتأثر ولا ينفعل عن الغواشي الغريبة فان تأثر عن غاش غريب فيكون بسبب المادة لأن المادة هي التي تُغشّي لها غرائب وعوارض فاذاً كل ما يكون عقلاً فانه متحقق الذات مجرد عن المواد ولا ينفعل ولا يتأثر ولا يكون مافيه بالقوة وكل مايكون له يكون دفعة واحدة *

الثالث عشر فان قيل ماذكرتموه هدم لقاعدة عظيمة فان مساق هذا الكلام يقتضي أن يكون نفسنا جوهراً ماديافانه معلوم أنه يقبل المعقولات شيئاًفشيئاً ويتأثر وينفعل عن الغواشي الغريبة فلو لم يكن جوهراً ماديا فينبغي أن لا يتأثر ويحصل له المعقولات دفعة :ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك*

قلنا غفَلْتَ عن دقيقة فانا قلنا كل مايكون عقلا يكون متحقق الذات ولا ينفعل وهذا موجبة كلية فعكسها يكون موجبة جزئية وهو أن بعض مايكون متحقق الذات ولا ينفعل يكون عقلا ولا يلزم أن نفسنا تكون جوهراً متحقق الذات بريا عن لواحق المادة وعن صفات الأجسام *

نعم انما يقبل المعقولات شيئاً فشيئاً بسبب أنه يحتاج في كثير من المعقولات في أكثر النفوس الى الاستعانة بالبدن ولا يطاوعه البدن ولا يشايعه في مقصوده فتنبتر عليه مقاصده ومطالبه وان طاوعه في لمحة فيكون كبرق خاطف فيعقبه مايشوّش عليه فكره وينغّص وقته : فنسأل الله التأييد والتسديد والرشاد الي سواء السبيل *

الرابع عشر فان قيل قد قلتم إن ذاتك اذا كانت حاصلة لك فهي معقولة لك ودليله أن الذات إما أن تكون حاصلة لغيرك أو ليس لغيرك فان لم تكن حاصلة لغيرك فتكون حاصلة لك وما يدرينا فلعلّها حاصلة لالغيره ولا لذاته *

قلنا هذا روم درجة بين النفي والاثبات ولا واسطة ثم لولم تكن ذاتك لك لما قلتَ ذاتي ونفسي لأنه لو كان لغيرك لما قبل هذه الاضافة : ثم التحقيق فيه وهو سر عظيم وفتح باب من خزائن العلوم هو أن كل شيء حقيقته الصرفة لاتوجد متعينة بلا لوازم تتعين بها فهو من حيث حقيقته شيء ومن حيث أنه ملزوم لوازم شيء : وبالجملة اذا أخذت الحقيقة مع اللوازم شيء وهو إنما يتعين لا بأنه حقيقة بل من حيث أنه ملزوم لوازم فبتلك اللوازم يتعين فاذاً تكون حقيقة الذات في نفسها لا بشرط آخر شيء : ومن حيث هو متعين شيء

فتكون هناك غيرية تقبل الاضافة والنسبة والله المرشد *

الخامس عشر فان قيل قد ذكرتم إن للنفس ملكة بها تتمكن من تحصيل المعقولات فهذه الملكة التى بها تستحصل الصور المعقولة ان كانت قوة طارئة على النفس فالنفس مركبة وقد أقيم البرهان على انه واحد ليس بمركب : ثم لا يصح البرهان بعد ذلك على أنها لا تفسد بالموت وان لم تكن قوة طارئة عليها بل استكمالا فتكون من حيث تؤثر تتأثر ومن حيث تفعل تنفعل ثم ما البرهان على انها ليست قوة طارئة وانها استكمال وكيف حل هذا السؤال ان كان استكمالا *

قلنا إعلم أن النفس فى ذاتها جوهر ليس بمركب الذات اذا أخذ مع تلك الملكة الحاصلة والاستكمال انما يكون من خارج فليس هو من حيث يؤثر يتأثر ولا من حيث يفعل ينفعل وكأن هذا الاستكمال يفعل فى جوهر النفس صوراً فهو من حيث انه يتصور بها النفس استكمال : ومن حيث انه يتمكن بها من الاطلاع على صور أخرى معقولة قوة : ومن حيث هى لازمة لا مقومة ولا طارئة *

السادس عشر فان قيل قد أثبتم بالبرهان ان النفس من المفارقات فكيف تنتفع بالبدن وما فيه من الحس والخيال وكيف تكتسب العلوم بواسطة قوة التخيل وتحصل الفضائل

وتكتسب الرذائل بواسطة القوى البدنية وكيف تؤثر الطاعات والمواظبة على العبادة فى التنوير والتصفية وكيف تؤثر المعاصى والانهماك فى الشهوات حتى يرتقى منها ظلمات الى النفس فيبطل بها الاستعداد الفطرى *

قلنا هذا سؤال شريف والانفصال عنه أشرف منه وإعطاء البرهان فى ذلك مشكل وانما الطريق فيه الوجدان والعرفان يقينا: والنفس خلقت بالفطرة مستعدة للعلوم والعلوم تحصل فيها بالتدريج فلا بد من استعمال الفكر والخيال كما قدمنا وكما نذكر بعد ذلك من انتفاع النفس بالقوى *

أما تأثير الطاعات والمعاصي في التنوير والاظلام فذلك لأن سعادة النفس وكمال جوهرها أن تكون مولية وجهها شطر الحق معرضة عن الحواس منخرطة فى سلك القدس مستديمة لشروق نور الحق فى سرها فكل مايكون مانعاً من ذلك يكون حاطا لها عن درجتها وتقدر بقدر ما تعرض عن حضرة الجلال والالتفات الى جانب القدس باتباع الشهوات تعرض عنها الانوار الالهية وكلما كانت أدرب (١) بالمعقولات كانت الى السعادة أقرب: فالنفس لها قرب وبعد فقربها بقدر العلوم وتحصيل الفضائل وبعدها بالجهل وتحصيل الرذائل *

---

(١) من التدريب *

وبهذا يتبين سرّ أنوار إتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله فان له خاصية عظيمة فى تنوير القلب فان القلب انما يتجلى فيه جلايا الحقائق بأن يكون معدّلا مصقلا منوراً وتصقيله بالتوجه الى جناب القدس وبالاعراض عن مقتضى الشهوات: وتعديله بالأخلاق الحسنة الموافقة للسنة: وتنويره بالذكر ووظائف العبادات ولا دليل أقوى فى هذا من التجربة والوجدان فكل من ليس له سبيل اليه بالعرفان ولا بالوجدان فينبغى أن يصدق به فانه درجة الايمان والله الموفق *

﴿ ذكر منشأ الفضائل والرذائل ﴾

— اعلم أن أكثر الفضائل والرذائل انما تنشأ من ثلاث قوى في الانسان: قوة التخيل وقوة الشهوة وقوة الغضب — فهذه الثلاثة معينات للنفس ومثبطات *

﴿ زيادة تبصرة ﴾

أما القوة المتخيلة فهى ذات وجهين — أحدهما يلي جانب الحس ويقبل منه الصور المحسوسة كما يؤدى اليها الحسّ حقيقة أو مجازاً *

أما الحقيقة فالصورة التى هى فى نفسها كذلك — وأما المجاز فكالصورة التى ليست فى نفسها كذلك لكنها تُرى

كذلك مثل السراب والصدى والمتحرك الذى هو ساكن وكالساكن الذى هو متحرك والخيال يتخيلها كذلك *

والوجه الثانى يلى جانب العقل ويقبل به الصورة المعقولة كما يؤدى اليه الفكر العقلي حقا وباطلا *

أما الحق فكالصورة التى هى فى نفسها كذلك ــ وأما الباطل فكالصورة التى ليست فى نفسها كذلك لكنها ترى كذلك كالشبهات والضلالات والسحر والكهانة فان الاذهان كثيراً ما تزيغ عن الجادة فترى الخطأ صوابا والصواب خطأ ــ ولهذا قيل « أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه » والتدبير أن لا يعتمد عليها مالم يزنها بالقوانين المنطقية والبراهين اللائحة ثم قد تقع الصور فى التخيل دفعة واحدة كالمرآة المقابلة للمرآة تقع الصورة فى احديهما كما تقع فى الثانية دفعة واحدة وذلك اذا كانت الصورة وقعت فى البصر الحاس أولا *

أما المسموعات بالسمع فتقع فيه على ترتيب وتدريج على حسب تعاقب الحروف والكلمات ــ وأما من جانب العقل فالمعقولات قد تقع فيه دفعة واحدة كالمرايا المتقابلة وذلك لأن العلوم منتقشة فى ذوات النفوس السماوية فاذا اتصلت به النفس الانسانية تقع منها فيها الصور بقدر جلائها واستعدادها وسيأتى شرح هذا بعد ذلك فى النبوة والرسالة . ثم ان كان

ذلك حقا فهو وحى والهام وحدس * والوحى هو أن يرى صورة الملك : وفى الالهام والحدس لايرى وان كان باطلافهو سحر وكهانة وعرافة وقد يقع فيه أى فى النفس على ترتيب وتدريج بحسب المقدمات القياسية وذلك إن كانت يقينية فهو برهان وحجة وان كانت مشهورة محمودة عند قوم فهو خطابى وإن كانت الزامات على خصم فهو جدلي : وان كانت كاذبةً ظاهرة الكذب فهو سوفسطائى : وان كانت مخيلة فهو شعرىّ *

ثم إن غَلَبَ على الخيال جانبُ الحس شبه كل معقول بمحسوس وإن غلب عليه العقل شبّه كل محسوس بمعقول فخيال الانبياء عليهم الصلاة والسلام يَرى من المحسوس المعنى المعقول وهو ما كان صدوره منه أو وروده عليه ومرجعه اليه فيرى شخصاً فى هذا العالم ويحكم عليه أنه تفاحة من الجنة وشخصا قطعت يده فى سبيل الله نبت له جناحان يطير بهما فى الجنة وشخصا قتل فى سبيل الله حيًّا قائما يرزق فرحا مستبشراً بما آتاه الله من فضله وعلى العكس من ذلك يرى من المعقول محسوسا ومن الروحانى جسمانيا هذا جبريل جاءكم يعلّمكم أمر دينكم فتمثّل لها بشراً سويًّا: ثم من قوة اشراق نور خياله ونور روحه يشرق أيضا على من يناسبه فى تلك

القوة والاستعداد فيراه كما رأى النبي صلى الله عليه وسلم :
فالتخيل اذاً فيصل بين العالمين وحاجز بين البحرين ومفصل
بين الحكمين ولولاه لما بقي محسوس ومعقول للانسان ولا كانت
الصورة والمعنى مدركين بمدرك الحس والبرهان *

وقوة التخيل ليست متشابهة فى أصناف الناس بل هى
مترتبة متفاضلة ، وربما تكون متضادة فمن ذلك ما يناسب
الروحانيين من الملائكة ويكون مهبطهم اليه ونزولهم عليه
وظهورهم له وتأثيرهم فيه وتمثلهم به حتى تكلم الشخص
بكلامهم وتكلموا بلسانه ورأى الشخص بأبصارهم وأبصروا
بعينيه وسمع بأسماعهم وسمعوا بآذانه وهم ملائكة يمشون فى
الأرض مطمئنين (ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا
تتنزل عليهم الملائكة)

ومن ذلك ما يناسب الشياطين من الأبالسة ويكون
مهبطهم اليه وظهورهم له وتأثيرهم فيه وتمثلهم به حتى اذا ظهروا
عليه تكلم الشخص بكلامهم وتكلموا بلسانه ورأى الشخص
بأبصارهم وابصروا بعينيه وسمع بآذانهم وسمعوا بأذنيه وهم
شياطين الانس يمشون فى الأرض متوهجين (قل هل أنبؤكم
على من تنزّل الشياطين تنزّل على كل أفاك أثيم يلقون السمع
وأكثرهم كاذبون) وحيثما كانت استقامة فى حال الخيال كان

منزل الملائكة :وحيثما كان اعوجاج فى حال الخيال كان منزل الشياطين *

أما القوّة الشهوية ففيها أيضا مَضَرّة ومنفعة وهى أصعب اصلاحا من سائر القوى لأنها أقدم القوى وجودا فى الانسان وأشدّها به تشبثا وأكثرها منه تمكّنا فانها تُولد معه وتوجد فيه وفى الحيوان الذى هو جنسه بل فى النبات الذّى هو كجنس جنسه : ثم توجد فيه قوّة الحميّة ثم آخرا توجدفيه قوّة الفكر والنطق والتّميز ولايصير الانسان خارجا من جملة البهائم وأسر الهوى إلا باماتة الشهوات أو بقهرها وقمعها إن لم يمكنه إماتته إياها فهى التى تضرّه وتغرّه وتَعوّقه وتصرفه عن طريق الآخرة وتثبّطه : ومتى قمعها أو أماتها صار الانسان حرّا نقيًا بل إلهيًا ربانيا فتقلّ حاجاته ويصير غنياً عمّا فى يَدَىْ غيره وسخياً بما فى يده ومحسنا فى معاملاته *

وأما منفعتها فهى أن هذه الشهوة مهما أُدِّبَتْ فهى المبلغة للسعادة وجوار ربّ العزة حتى لو تصورت مرتفعة لما أمكن الوصول الى الآخرة وذلك أن الوصول الى الآخرة بالعبادة ولاسبيل الى العبادة إلا بالحياة الدنيوية ولا سبيل الى الحياة الدنيوة إلا بحفظ البدن ولاسبيل لحفظه إلا باعادة مايتحلل منه ولاسبيل الى اعادة مايتحلل منه إلا بتناول الأغذية ولا

يمكن تناول الأغذية إلا بالشهوة *

وأيضاً فان الدنيا مزرعة الآخرة وقوام عمارة الأرض وتزجية المعاش بهـذه الشهوة فلو تصوّرت مرتفعة لاختل نظام الدّين والدنيا وارتفعت المعاملات من بين الناس وارتفعت الشريعة والسياسة فاذاً هذه القوة الشهوية مثل عدوّ يخشى مضرته من وجه ويرجى منفعته من وجه ومع عداوته لا يستغنى عن الاستعانة به : فحق العاقل أن يأخذ نفعه ولا يركن اليه ولا يعتمد عليه إلا بقدر ما ينتفع به وما أصدق فى ذلك قول المتنبّى

ومن نكد الدنيا على الحرّ ان يرى * عدواً له مامن صداقته بُدُّ

ومن نوافذ الحيل فى قمع هذه الشهوة ان يتسلط بقوة الحميّة على قوة الشهوة حتى تنقمع ولا تميل الى مذام الأخلاق وسفسافها كما أن الطريق فى قمع الغضب وسَوْرَته أن يتسلّط بخلابة الشهوة على القوة الغضبية حتى تكسَّر استشاطتها أو غلواؤها فانها تنقاد للمطامع وعوارض الحاجات ، ومن الطريق فى معالجة أفراط الشهوة حتى يكسرها كسراً و يزبرها زبراً مطالعة فضائل قلّة الأكل من الأخبار والآثار والوقوف على فوائد قلة الأكل من صـفاء القلب واتقاد القريحة ونفاذ البصيرة ومُواتاة الفكر الموصل الى المعرفة والاستبصار بحقائق الحق ورقة القلب وصفائه الذى به يتهيأ لأدراك لذة المناجاة

والتأثر بالذكر ومن الانكسار والذلّ وزوال البطر والمرح والفرح والأشر الذى هو مبدأ الطغيان والغفلة عن الله تعالى وأن لاينسى بلاءَ الله وعذابَه ولا ينسى أهلَ البلاء *

ومن فوائد قلة الأكل كسر الشهوة الدّاعية الى المعاصى والاستيلاء على النفس الأمّارة بالسوء ومن فوائد قلة الأكل دفع النوم ودوام السهر وتيسر المواظبة على العبادة ، ومن فوائدها صحة البدن ودفع الأمراض المنغّصة للعيش المانعة من العبادات المشوّشة لقوة الفكر ،ومن فوائدها خفّة المؤنة والتحلى بعزّ القناعة والاستغناء عن الناس الذى هو مظنة الاخلاص والعز،ومن فوائدها أن يتمكن من الايثار والبذل والسماحة والتصدق على اليتامى والمساكين *

وعلى الجملة مفتاح الزهد والعفة والورع قلة الأكل وقمع الشهوة: ومفتاح الدنيا وباب الرغبة فيها استرسال الشهوة بموجب الطبع وهذه القوة الشهوية لهاشعبتان، احداهماشهوة البطن ، والثانية شهوة الفرج فشهوة البطن ليبقى الشخص بعينه وشهوة الفرج ليبقى بنسله وأعقابه ونوعه ولكن فيها من الآفات مايهلك الدين والدنيا ان لم تُضْبَطْ * (١)

ولم تُقْهَرْ ولم تُزَمّ بزِمام التقوى ولم تُرَدّ الي حدّ الاعتدال

---

(١) والنفس راغبة اذا رغبتها * واذا ترد الى قليل تقنع

ولو لم تكن هذه الشهوة لما كان للنساء سلطنة على الرجال ولما كانت النساء حبائلَ الشيطان وجميع الفواحش من هذه الشهوة اذا كانت مفرطة وجميع الفضائح منها اذا كانت خامدة مفرطةً كالعنة والخنوثة *

والمحمود أن تكون معتدلةً ومطيعة للعقل والشرع فى انبساطها وانقباضها ومهما أفْرَطَتْ فكسرها بالجوع وبالنكاح وغضّ البصر وقلة الاهتمام بها وشغل النفس بالعلوم واكتساب الفضائل فبهذا تندفع *

أما القوة الغضبيّة فانها شعلة نار اقتبست من نار الله الموقدة التى تطّلع إلا أنها لا تطلع إلا على الأفئدة وانها المستكنّة فى ضمن الفؤاد استكنان النار تحت الرّماد ويستخرجها الكبر الدفين من قلب كل جبار عنيد كما يستخرج النار من الحديد : وقد انكشف لأولى الأبصار بنور اليقين أن الانسان ينزع منه عرق الى الشيطان الرجيم اللعين فمن استفزته نار الغضب فقد قويت فيه قرابة الشيطان حيث قال خلقتنى من نار وخلقته من طين فان شأن الطين السكون والرقاد وقبول الآثار، وشأن النار التلظّى والاشتعال والحركة والاضطراب والصعود وعدم قبول الآثار، ومن نتائج الغضب الحقد والحسد وكثير من أخلاق السوء ومقيضها ومنشؤها

مضغة اذا صلحت صلح بها سائر الجسد *

وفى هـذه القوة افراط واسـتيلاء يجذب الى المهالك والمعاطب ،وفيها تفريط وخمود يقصر عن المحامد من الصبر والحلم والحمية والشجاعة ، ومن الاعتـدال يحصل أكثر محامد الأخلاق من الـكرم والنجدة وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والشهامة والوقار ، والأسباب المهيجة للغضب هى الزهو والعجب والمزح والهزل والتعيير والمماراة والمضادة والغدر وشدة الحرص على فضول المال والجاه وهى بأجمعها أخلاق ردية مذمومة شرعا وعقلا ولاخلاص عن الغضب مع بقاء هذه الأسباب فلابد من ازالة أسبابها بأضدادها حتى يقهر الغضب ويرد الى حال الاعتـدال وهذا شأن المداواة حسًا وعقلا *

﴿ بيان أمهات الفضائل ﴾

الفضائل وان كانت كثيرة فيجمعها أربع تشمل شعبها وأنواعها وهى الحـكمة والشجاعة والعفة والعدالة . فالحـكمة فضيلة القوة العقلية ، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية ،والعفة فضـيلة القوة الشهوية ، والعدالة عبارة عن وقوع هـذه القوى على الترتيب الواجب فيها فبها تتم جميع الامور ولذلك قيل بالعـدل قامت السماوات والأرض ، فلنشرح هـذه

الأمهات وما يتولد منها وينطوى من الأنواع تحتها *

أما الحكمة فنعني بها ماعظّمها الله تعالى فى قوله (ومن يؤتَ الحكمةَ فقد أوتى خيرا كثيراً) وما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال « الحكمة ضالة المؤمن » وهى منسوبة الى القوّة العقلية ، وقد عرفت فيما سبق ان للنفس قوتين احداهما تلى جهة فوق وهى التى بها تتلقى حقائق العلوم الكلية الضرورية والنظرية من الملأ الأعلى وهى العلوم اليقينية الصادقة أزلاً وأبداً لاتختلف باختلاف الأعصار والأمم كالعلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وأصناف خلقه وتدبيره لملكه وملكوته وأحوال الإبداء والإعادة خلقا وأمراً وأحوال المعاد من السعادة والشقاوة وعلى الجملة جميع حقائق العلوم *

والقوة الثانية هى التى تلى جهة تحت أعنى جهة البدن وتدبيره وسياسته وبها تدرك النفس الخيرات فى الأعمال وتسمى العقل العملى وبها يسوس قوى نفسه ويسوس أهل منزله وأهل بلده *

واسم الحكمة لهامن وجه كالمجاز لأن معلوماتها كالزيبق تنقلب ولاتثبت وتختلف باختلاف الأحوال والاشخاص ، ومن معلوماتها ان بذل المال فضيلة وقد يصير رذيلة فى بعض

الأوقات وفى حق بعض الاشخاص فلذلك كان اسم الحكمة بالاول أحق وان كان بالثانى أشهر وهذا الثانى كالكمال والتتمة للأول وهذه هى الحكمة الخلقية والأولى هى الحكمة العلمية النظرية ونعنى بالحكمة الخُلقية حالة وفضيلة للنفس العاقلة بها تسوس القوّة الغضبية والشهوّية وتقدّر حركاتهما على الحد الواجب فى الانقباض والانبساط وهى العلم بصواب الافعال وتدبير أحوال هذا العالم مستمدّ من العقل النظرى فالعقل النظرى يستمدّ من الملائكة الكليات ، والعقل العملى يستمدّ من العقل النظرى الجزئيات ويسوس البدن بواجب الشرع وهذا على مثال العقل والنفس واجرام السماء فان العقل يدرك الكليات وليس فيه مافى القوة وتدرك النفس منها الكليات وبواسطة الكليات تدرك الجزئيات فيحرك السماوات فيتحرك من تحريكها العناصر فيتولد منها المركبات وكذلك عقلنا يستمد من الملائكة الكليات ويفيض الكليات على العقل العملي : والعقل العملى بواسطة البدن وقوة التخيل يدرك جزئيات عالم البدن فيحركها بواجب الشرع فيتولد منها الاخلاق الجميلة *

وهذه الفضيلة الخلقية يكتنفها رذيلتان الخِبُّ والبله أما الخِبُّ فهو طرف أفراطها وزيادتها وهو حالة يكون

الانسان بها ذا مكرا وحيلة باطلاق الغضبية والشهوية لتتحركا الى المطلوب حركة زائدة على قدر الواجب *

وأما البله فهو طرف تفريطها ونقصانها عن الاعتدال وهو حالة للنفس تقصر بالغضبية والشهوية عن القدر الواجب ومنشؤه بطء الفهم وقلة الاحاطة بصواب الأفعال ، ويندرج تحت فضيلة الحكمة حسن التدبير وجودة الذهن وثقابة الرأى وصواب الظن *

أما رذيلة الخب فيندرج تحتها الدهاء والجربزة - وأما رذيلة البله فيندرج تحتها الغمارة والحمق والجنون *

أما الشجاعة فهى فضيلة القوة الغضبية بكونها قوية الحمية ومع قوة الحمية منقادة للعقل المتأدب بالشرع فى اقدامها وإحجامها وهى وسط بين رذيلتين مطيفتين بها وهما التهور والجبن *

فالتهور لطرف الزيادة على الاعتدال وهى الحالة التى بها يقدم الانسان على الأمور المخطرة التى يجب فى العقل الاحجام عنها *

وأما الجبن فطرف النقصان وهى الحالة التى بها تنقبض حركة القوة الغضبية عن القدر الواجب فتصرف عن الاقدام حيث يجب الاقدام ، ومهما حصلت هذه الأخلاق صدرت

منها هذه الافعال أي يصدر من خلق الجبن الاحجام لافى محله ومن التهور الاقدام لافى محله وهما خلقان مذمومان *

ومن الشجاعة يصدر الاقدام والاحجام حيث يجب وكما يجب وهو الخلق الحسن المحمود ، واياه أراد بقوله تعالى (اشداء على الكفّار رحماء بينهم) فلا الشدة فى كل مقام محمود ولا الرحمة : بل المحمود مايوافق معيار العقل والشرع فتى حصل له ذلك فلينظر فان كان طبعه مائلا الى النقصان الذى هو الجبن فليتعاطى افعال الشجعان تكلفا ومواظبة عليها حتى يصير له بالاعتياد طبعا وخلقا فيفيض منه افعال الشجعان بعد ذلك طبعا ، وان كان مائلا الى طرف الزيادة وهو التهور فليشعر نفسه بعواقب الامور وبعظم أخطارها وليتكلف الاحجام الى أن يعود الى الاعتدال أو مايقرب منه فان الوقوف على حقيقة حد الاعتدال شديد ولو تصوّر ذلك لارتحلت النفس عن البدن وليس معها علاقة منها فكانت لاتتعذّب أصلا بالتأسف على مايفوته منها وكان لايتكدر عليه ابتهاجه بما يتجلّى له من جمال الحق وجلاله ولكن لما عَسُرَ ذلك قيل وان منكم إلاّ واردها كان على ربك حتما مقضيّا *

وقال عليه السلام « شيبتنى سورة هود واخواتها » وأراد

به قوله تعالى (فاستقم كما أمرتَ) فان الامتداد على الصراط المستقيم فى طلب الوسط بين هذه الأطراف شديد وهو أدقّ من الشعر وأحد من السيف كما وُصف من حال الصراط فى الدار الآخرة : ومن استقام على الصراط فى الدنيا استقام عليه فى الآخرة بل يكون فى الآخرة مستقيما إذ يموت المرأ على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه ولذلك يجب فى كل ركعة من الصلاة سورة الفاتحة المشتملة على قوله تعالى (إهدنا الصراط المستقيم) فانه أعزّ الأمور وأعصاها على الطالب ولو كلّف ذلك فى خلق واحد لطال العناء فيه فكيف وقد كُلّفنا ذلك فى جميع الأخلاق مع خروجها عن الحصر كما سيأتى ولا مخلصَ عن هذه المخطرات إلا بتوفيق الله ورحمته ولذلك قال عليه الصلاة والسلام ، الناس كلهم هلكى إلا العالمون والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم) *

فنسأل الله العظيم أن يمدّنا بتوفيقه لنتجاوز الأخطار فى هذه الدار ولا تنخدع بدواعى الاغترار فهذا عدا — ثم ما يندرج تحت فضيلة الشجاعة فهو الكرم والنجدة وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والنُّبل والشهامة والوقار *

أما رذيلة التهوّر فيندرج تحتها البذخ والجسارة والتقبح

والاستشاطة والتكبر والعجب *

وأما رذيلة الجبن فيندرج تحتها النذالة والنكول وصغر النفس والهلع والانفراط والتخاسس والمهانة *

أما العفة فهي فضيلة القوة الشهوية وهي انقيادها على يسر وسهولة للقوة العقليـة حتى يكون انقباضها وانبساطها بحسب اشارتها ويكتنفها رذيلتان الشره وخمود الشهوة: والشره هو افراط الشهوة الي المبالغة فى اللذات التى تستقبحها القوة العقلية وتنهى عنها والخمود هو قصور الشهوة عن الانبعاث الى مايقتضى العقل تحصيله وهما مذمومان كما أن العفة التى هي الوسـط محمود وعلى الانسان أن يراقب شهوته فالغالب عليها الافراط لاسيما الى الفرج والبطن والى المال والرياسة وحب الثناء والافراط فى ذلك نقصان وانما الكمال فى الاعتدال ومعيار الاعتـدال العقل والشرع وذلك بان يعلم الغاية المطلوبة من خلق الشـهوة والغضب مثلا بان يعلم أن شهوة الطعام انما خلقت لتبعث علي تناول الغذاء الذى يسد بدل مايتحلل من أجزاء بدنه بالحرارة الغريزية حتى يبقى البدن حياً والحواس سليمة فيتوصل بالبـدن الى نيل العلوم ودرك حقائق الامور ويتشـبه بالطبقة العالية بالاضافة اليـه وهي الملائـكة وبها كمالها وسعادتها ومن عرف هذا كان قصـده

من الطعام التقوّى على العبادة دون التلذذ به فيقتصر ويقتصد
به لا محالة ولا يشتد اليه شرهه *

ويعلم أن شهوة الجماع خلقت فيه لتكون باعثة له على
الجماع الذى هو سبب بقاء النوع الانسانى فيطلب النكاح
للولد والتحصن لا للعب والتمتع وان تمتع ولعب كان باعثا
عليه التألف والاستمالة الباعثة على حسن الصحبة وإدامة
النكاح ويقتصر من الانـكحة على القدر الذى لا يعجز عن
القيام بحقوقه : ومن عرف ذلك سهل عليه الاقتصار وعند
ذلك لا يقيس نفسه بصاحب الشرع صلى الله عليه وسلم إذ
كان لا يشغله كثرة الانكحة عن ذكر الله تعالى وكان لا يلزمه
طلب الدنيا لأجل الزواج ومن ظن أن مالا يضر صاحب
الشرع لا يضره كان كمن يظن أن مالا يغير البحر الخضم من
النجاسات لا يغير كوزاً مغترفا من البحر: وكم أحمق يتكايس
فيقايس نفسه به مقايسة الملائكة بالحدادين فيهلك من حيث
لا يدرى نعوذ بالله من عمى البصيرة هذا كله حكم العفة *

وأما ماينـدرج تحت فضيـلة العفة ورذيلتها ففضائل
العـفة الحياء والمسـامحة والتصبر والسخاء وحسن التقدير
والانبساط والدماثة والانتظام والقناعة والهدو والورع والطلاقة
والمساعدة وحسن الهيئة أعنى الزينة الواجبة التى لا رعونة فيها

وأما الرذائل المندرجة تحت رذيلتي العفة وهما الشره وكلال الشهوة فهي الوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والرياء والهتيكة والكزازة والمجانة والعبث والتحاشي والشكاسة والملق والحسد والشماتة *

وأما العدالة فهي حالة للقوى الثلاثة في انتظامها على التناسب تحت الترتيب الواجب في الاستعلاء مع الانقياد فليس هو جزءاً من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل فانه مهما كان بين الملك وجنوده ورعيته ترتيب محمود بكون الملك بصيرا قاهراً وكون الجنود ذوي قوة وطاعة وكون الرعية ضعفاء سلسي القياد قيل ان العدل قائم في البلد ولن ينتظم العدل بأن يكون بعضهم بهذه الصفات دون كلهم كذلك العدل في مملكة البدن بين هذه الصفات والعدل في أخلاق النفس يتبعه لامحالة العدل في المعاملة والسياسة ويكون كالمتفرع منه ومعنى العدل الترتيب المستحسن إما في الأخلاق وإما في حقوق المعاملات وإما في أجزاء مابه قوام البلد ، والعدل في المعاملة وسط بين رذيلتي الغبن والتغابن وهو أن يأخذ ماله أخذه ويعطي ماله اعطاؤه والغبن أن يأخذ ماليس له والتغابن أن يعطي في المعاملة ماليس عليه حمد ولا أجر ، والعدل في السياسة أن يرتب اجزاء

المدينة الترتيب المشاكل لترتيب أجزاء النفس حتى تكون المدينة فى ائتلافها وتناسب أجزائها وتعاون أركانها على الغرض المطلوب من الاجتماع كالشخص الواحد فيوضع كل شيء موضعه وينقسم سكانه الى مخدوم لايخدم والي خادم ليس بمخدوم والى طبقة يَخدمون من وجه ويُخدَمون من وجه كما يكون فى قوى النفس فان بعضها مخدوم لايخدم كالعقل المستفاد، وبعضها خادم لايخدم كالقوة الدافعة للفضلات، وبعضها خادم من وجه ومخدوم من وجه كالمشاعر الباطنة ولا يكتنف العدل رذيلتان بل رذيلة الجور المقابل له إذ ليس بين الترتيب وعدم الترتيب وسط، وبمثل هذا الترتيب والعدل قامت السموات والأرض حتى صار العالم كله كالشخص الواحد متعاون القوى والاجزاء مترتب التقدم والتأخر بتقديم المقدم الحق وتأخير المؤخر الحق جلت عظمته وعظمت قدرته*

وشرح ذلك الترتيب من الروحانى المطلق والجسمانى المطلق وما بين الروحانى والجسمانى وتقسيم العالم الى مؤثر لايتأثر كالعقول والي متأثر لايؤثر كالأجسام والى متأثر مؤثر كالنفوس فانها تقبل من العقول وتوصل الى السماوات وكل ذلك بتقدير العزيز العليم جل جلاله وعظم برهانه وتم سلطانه* فالعدالة جامعة لجميع الفضائل والجور المقابل لها جامع لجميع

الرذائل * والله ولىّ التوفيق الى الصراط المستقيم الذى هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط حتى اذا حصل ذلك كله كمل كما لايقربه الى الله تعالى تقريبا بالرتبة بحسب قرب الملائكة المقربين من الله فلله البهاء الأعظم والكمال الأتم : وكل موجود فمشتاق الى الكمال الممكن له وهو غايته المطلوبة فان ناله التحق بأفق العالم الذى هو فوقه وإن حرم عنه اُطرح الى الحضيض الذى تحتـه: فالانسان بين أن ينال الكمال فيلتحق فى القرب من الله بأفق الملائكة وذلك سعادته أو يقبل على ماهو مشترك بينه وبين البهائم من رذائل الشهوة والغضب فينحط الى درجة البهائم ويهلك هلاكا مؤبداً وهو شقاوته أعاذنا الله منها بفضله *

﴿ بيان مثال القلب بالاضافة الى العلوم ﴾

اعلم أن مثال القلب الذى هو عبارة عن الرّوح المدّبر لجميع الجوارح المخدوم من جميع القوى والأعضاء بالاضافة الى حقائق المعلومات كالمرآة بالاضافة الي صور المتلونات فكما أن للمتلون صورة ومثـالا لتلك الصورة ينطبع فى المرآة ويحصل فيهـا فكذلك لكل معلوم حقيقة وتلك الحقيقة صورته فتنطبع فى المرآة أعنى مرآة القلب فتتضح فيه وكما أن المرآة غير ٌوصورة الأشخاص غيرٌ وحصول مثالها فى المرآة

غيره فهى ثلاثة أمور ويحتاج الى أمر رابع وهو نور بواسطته تنكشف الصورة فى المرآة وتظهر فكذلك ههنا أربعة أمور القلب ، وحقائق الأشياء ، وحصول نقش الحقائق فى القلب وحضوره فيه : ونور به تنكشف الحقائق فى القلب وهو فى الشرع عبارة عن جبريل عليه السلام: وفى عبارة الحكماء عبارة عن العقل بواسطته تفيض العلوم على الأرواح البشرية فالعالم عبارة عن القلب الذى يحل فيه مثال حقائق الاشياء: والعلم عبارة عن حصول المثال فى المرآة : والنار والشعاع عبارة عن الملك الموكل بافاضة العلوم على القلوب البشرية وكما أن المرآة لاتنكشف فيه الصور لخمسة أمور : أحدها لنقصان صورته كجوهر الحديد قبل أن يدوّر ويشكل ويصقل والثانى لخبثه وصدئه وكدورته وان كان تام الشكل : والثالث لكونه معدولا به عن جهة الصورة الى غيرها كما اذا كانت الصورة وراء المرآة : والرابع لحجاب مرسل بين المرآة والصور والخامس الجهل بالجهة التى فيها الصورة المطلوبة حتى يتعذر بسببه أن يحاذى بها شطر الصورة وجهتها فكذلك القلب مرآة مستعدة لأن يتجلى فيه حقيقة الامور كلها وانما خلت القلوب عنها لهذه الأسباب الخمسة*

أولها نقصان فى ذاته كقلب الصبى فانه لايتجلى فيه

حقائق المعلومات لنقصانه أو كروح ناقص فى أصل الفطرة فان النفوس وان كانت نوعا واحدا ولكن فى هذا النوع تفاوت عظيم وعرض واسع *

والثانى لكدورة المعاصى والخبث الذى تراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات فان ذلك يمنع صفاء القلب وجلاءه فيمنع ظهور الحق فيه كالشمس التى ينكسف بعضها أو كلها فيذهب نورها وبهاؤها بقدر ظلمتها ، واليه الاشارة بقوله عليه السلام « من قارب ذنبا فارقه عقل لا يعود اليه أبدا » أى حصل فى قلبه كدورة لا يزول أثرها أبدا اذ غايته أن يتبعها بحسنة تمحوها فلو جاء بالحسنة ولم تتقدم السيئة لزاد لا محالة اشراق نور القلب فلما تقدمت السيئة سقطت فائدة الحسنة لكن عاد القلب بها الى ما كان قبل السيئة ولم يزدد بها فالاقبال على طاعة الله تعالى والاعراض عن مقتضى الشهوات هو الذى يجلو القلب ويصفيه ـ ولهذا قال تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) وقال عليه الصلاة والسلام « من عمل بما علم ورثه الله علم مالا يعلم »

الثالث أن يكون معدولا به عن جهة الحقيقة المطلوبة فان قلب المطيع الصالح وان كان صافيا فانه ليس يتضح فيه جلية الحق لانه ليس يطلب الحق وليس يحاذى بمرآته شطر

المطلوب بل ربما يكون مستوعب الهمّ بتفصيل الطاعات البدنية أوتهيئة أسباب المعيشة ولايصرف فكره الي التأمل فى الحضرة الربوبيّة والحقائق الخفية ولا ينكشف له إلا ماهو متفكّر فيه من دقائق آفات الأعمال وخفايا عيوب النفس إن كان متفكراً فيها أو مصالح المعيشة ان كان متفكراً فيها واذا كان تقيّد الهمّ بالطّاعات وتفصيلها مانعاً عن انكشاف جلية الحق فما ظنّك فى صرف الهم الى الشهوات واللذات الدنيوية وعلائقها وزخارفها فكيف لايمنع عن الكشف الخفيّ *

الرابع الحجاب فان المطيع القاهر لشهواته المتجرّد للفكر فى حقيقة من الحقائق قد لاينكشف له ذلك لكونها محجوبة عليه باعتقاد سبق اليه فى ضد الحق منذ الصبي على سبيل التقليد، والقبول بحسن الظن يحول ذلك بينه وبين حقيقة الحق ويمنع من أن ينكشف فى قلبه خلاف ماتاقفه من ظاهر التقليد *

وهذا أيضاً حجاب عظيم به حُجِبَ أكثر المتكلمين والمتعصّبين للمذاهب بل أكثر الصالحين المتفكرين فى ملكوت السماوات والأرض لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية جمدت فى نفوسهم ورسخت فى قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق *

الخامس الجهل بالجهة التى منها يقع العثور على المطلوب فانّ طالبَ العلم ليس يمكنه أن يحصّل العلم بالمجهول إلا بتذكر العلوم التى تناسب مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها فى نفسه ترتيبا مخصوصا يعرفه العلماء استخرج مطلوبه بطريق الاعتبار وتحصيل المجهول من المعلوم الذى سبق وهذا هو القانون المنطق *

فان المنطق آلة قانونيـة تَعْصِمُه مراعاتها من أن يضلّ فى فكره فاذا َحكّم القوانين وطرق التفكر فعند ذلك يعثر على جهة المطلوب فتتجلّى حقيقة المطلوب لقلبه فان العلومَ المطلوبة ليست فطرية لاتحتاج الي تجشم الاستدلال والنظر والإعتبار بل لاتُقْنَص إلا بشبكة العلوم الحاصلة فكلّ علم نظرى لايحصل إلاعن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص وشكل معلوم من الأشكال القياسية حمليا أوشرطياً متصلا أومنفصلا فيحصل من أزدواجهما علم ثالث يسمى النتيجة عند حصولها والمطلوب قبل حصولها * فالجهل بتلك الأمور وبتلك المقدّمات وبكيفية الازدواج والترتيب المفضى الى المطلوب تصوراً أوتصديقا هومانع من العلم *

وهكذا كالمرآة اذا لم تحاذها شطرَ الصورة فلا يقع فيها الصورة وكذلك اذا حُرِفَ عن جهة الصور فى اقتناص

العلوم طرق عجيبة وازورارات وتحريفات خفيـة أعجب مما ذكرنا فى المرآة ويعزّ على بسيط الأرض من يهتـدى الى كيفية الحيـلة فى تلك الازورارات ـ فهـذه هى الأسباب المانعة للقلوب من معرفة حقائق الأمور وإلا فـكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق وان كان بينها تفاوت كثير لأنه أمر ربّانى شريف كما ذكرناه فارق سائر جواهر العالم بهذه الخاصية والشرف ، واليـه الاشارة بقوله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان) إشارة الي أن له خاصيةً تميز بها عن السماوات والأرضين والجبال بهاصار مطيقا لحمل أمانة الله تعالى ـ وتلك الأمانة هى المعرفة والتوحيد:وقلب كل آدمى مستمد للأمانة ومطيق لها فى الأصـل ولـكن يثبّطها عن النهوض باعبائها والوصول الى تحقيقها الأسباب التى ذكرنا ولذلك قال عليه الصلاة والسلام (كلّ مولود يولد على الفطرة فابواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه) وقول رسول الله صلى الله عليـه وسلم (لولا الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا الى ملـكوت السماء) اشارة الى بعض هذه الأسباب التى هى الحجاب بين القلب وبين الملـكوت *

وفى الخبر قال الله تعالى «لم يَسَعْنى أرضى وسمائى ووسعنى

قلب عبدى المؤمن اللين الوديع» وفى الخبر أنه قيل مَنْ خيرُ الناس فقال كل مؤمن محموم القلب فقيل وما محموم القلب فقال هو التقى النقى الذى لاغشّ فيه ولا بغى ولا غلّ ولا حسد ولذلك قال عمر رضى الله عنه «رأى قلبي ربّى إذا كان قد رفع الحجاب بالتقوى ومن ارتفع الحجاب بينه وبين قلبه تجلى صورة الملك والملكوت فى قلبه فيرى جنة عرضها السموات والأرض بل أكثر سعةً من السماوات والأرض فان الجنة وان كانت واسعةَ الأطراف متباعدةَ الاكناف فهى متناهية وأما عالم الملكوت وهى معرفة الحقائق والاسرار الغائبة عن مشاهدة الابصار المخصوصة بادراك البصر فلانهاية لها *

نعم الذى يلوح للقلب منه أيضاً مقدارٌ متناهٍ ولكنه فى نفسه بالاضافة الى علم الله تعالى لا نهاية له :وجملة عالم الملك والملكوت اذا أخذت دفعة واحدة يسمى الحضرة الربوبية لأن الحضرة محيطة بكل الموجودات إذليس فى الوجود شيء سوى الله وأفعاله ومملكته وعبيده من أفعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينه عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق وتكون سعةُ ملكه فى الجنة بحسب سعة معرفته وبمقدار ما تجلى له من الله تعالى وصفاته وأفعاله وانما مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتزكيته

وجلاؤه، ومراد تزكيته حصول أنوار المعارف فيه وهو المراد بقوله تعالى (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام) وبقوله تعالى (أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربّه) *

نعم هذا له مراتب فيها تتفاوت العلماء والحكماء : وكل واحد له مقدار معلوم ، وغايته درجة الأنبياء الذين تتلألأ أنوار الحقائق فى قلوبهم وينكشف لهم اسرار الملك والملكوت فى صفائح أرواحهم على أتمّ ظهور وأجلى بيان : وفقنا الله لاتباعهم فى جميع أفعالهم وأحوالهم وأخلاقهم *

﴿ بيان أمثلة القلب مع جنوده وله ثلاثة أمثلة ﴾

الأوّل تقول مَثَلُ نفس الانسان فى بدنه كمثل والٍ فى مدينته ومملكته فان البدن مملكة النفس وعالَمُه ومستقرّه ومدينته * وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع والعملة: والقوة العقلية المفكّرة له كالمشير الناصح والوزير العاقل : والشهوة له كعبد سوءٍ يجلب الطعام والميرة الى المدينة :والغضبُ والحمية له كصاحب شرطة والعبد الجالب للميرة كذاب مكار مخادع خبيث يتمثل بصورة الناصح وتحت نصحه الشرّ الهائل والسم القاتل وديدنه وعادته منازعة الوزير الناصح فى كل تدبير يدبره حتى لا يخلو من منازعته ومعارضته فى آرائه ساعة فكما أن الوالى

فى مملكته متى استشار فى تدبيراته لوزيره معرضا عن اشارة العبد الخبيث بل يستدل باشاراته على أن الصواب فى نقيض رأيه وأدب صاحب شرطته وأساسه لوزيره وجعله مؤتمرا له مسلطا من جهته على هذا العبد الخبيث وأتباعه وأنصاره حتى يكون العبد مسوساً لاسايساً ومأموراً مدبرا لاآمرا مدبراً استقام أمر بلده وانتظم العدل بسببه فكذلك النفس متى استعانت بالعقل وأدبت القوة الغضبيـة وسلطتها على الشهوة واستعانت باحديهما على الاخرى فتارة بأن تقلل من تيه الغضب وغلوائه بخلابة الشهوة واستدراجها وتارة بقمع الشهوة وبقهرها بتسليط القوة الغضبية عليها وتقبيح مقتضياتها اعتدلت قواه وحسنت أخلاقه: ومن عدل عن هذا الطريق كان كمن قال الله سبحانه فيه (أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم) وقال تعالى (واتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث) وقد ذكرنا كيفية تهذيب هذه الجنود فى الفصل المتقدم *

المثال الثانى ان البدن كالمدينة: والعقل اعنى القوة المدركة كملك مدبر لها: وقواه المدركة من الحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة كجنوده: وأعوانه وأعضاؤه كرعية: والنفس الأمارة بالسوء التى هى الشهوة: والغضب كعدو ينازعه فى مملكته

ويسعى فى إهلاك رعيته فصار بدنه كرباط وثغر ونفسه كمقيم فيه مرابط فان جاهد عدوه فهزمه وقهره على مايجب حُمدَ أثره اذا عاد الى الحضرة كما قال تعالى (فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة)

وان ضيع ثغره وأهمل رعيته ذُم أثره وانتقم منه عند لقاء الله تعالى فيقال له يوم القيامة ياراعي السوء أكلت اللحم وشربت اللبن ولم تؤوِ الضالة ولم تجبر الكسير اليومَ أنتقم منك كما ورد فى الخبر ـ والى هذه المجاهدة أشاروا بقولهم «رجعنا من الجهاد الأصغر الي الجهاد الأكبر »

المثال الثالث: مَثلُ العقل مَثلُ فارس متصيد وشهوته كفرسه،وغضبه ككلبه،فتى كان الفارس حاذقاوفرسه مروضا وكلبه مؤدبا معلما كان جديرا بالنجح :ومتى كان هو فى نفسه أخرقَ وكان الفرس جموحا والكلب عقورا فلا فرسه ينبعث تحته منقادا ولا كلبه يسترسل باشارته مطيعا فهو خليق بأن يعطب فضلا من أن لا ينال ماطاب وانما خرق الفارس مثل جهل الانسان وقلة حكمته وكلال بصيرته ، وجماح الفرس مَثَلٌ لغلبة شهوته خصوصا شهوة البطن والفرج ، وعقر الكلب مَثَلٌ لغلبة الغضب واستيلائه وغلوائه وزعارته *

(بيان أن النفس قد تحتاج الى البدن وقد لا تحتاج اليه)

اعلم أن القوى الحيوانيـة قد تعينُ النفس الناطقة فى أشياء منها أن يورد الحس عليها الجزئيـات فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة *

أحدها انتزاع النفس الـكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به، والذاتى وجوده ،والعرضى وجوده فيحدث للنفس عن ذلك مبادى التصور عن استعمالها الخيال والوهم مثل الجنس والفصل والعرض العام والعرض الخاص *

والثانى ايقاع النفس مناسبات بين هذه الـكليات المفردة على مثال سلب وايجاب فما كان التأليف فيـه ذاتيا بينا بنفسه أخذه ،وما كان ليس كذلك تركه الى مصادفة الواسطة *

الثالث تحصيل المقدمات التجربية وهو أن يوجد بالحس محمول لازم الحكم لموضوع ما كان حكمه بالايجاب والسلب أو تالٍ موجب الاتصال أو مسلوبه أو موجب العناد أو مسلوبه وليس ذلك فى بعض الأحايين دون بعض على المساواة بل دائما حتى تسكن النفس على أن طبيعة هذا المحمول أن يكون فيه هذه النسبة الي هـذا الموضوع : والتالى أن يلزم هذا

المقدم أو ينافيه لذاته لا بالاتفاق فيكون ذلك اعتقادا حاصلا من حس وقياس ـ أما الحس فلاجل مشاهدة ذلك ـ وأما القياس فلأنه لو كان اتفاقا لما وجد دائما أو فى الاكثر وهذا كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء بطبعه لاحساسنا ذلك كثيرا وبقياسنا انه لوكان لاعلى الطبع بل بالاتفاق لوجد فى بعض الأحايين *

الرابع الاخبار التى يقع بها التصديق لشدة التواتر فالنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادى للتصور والتصديق : ثم اذا حصلتها رجعت الى ذاتها فان تعرض لها من القوى التى دونها بان يشغلها شغلته عن فعله وأضرت بفعله الا فى أمور تحتاج فيها اليها النفس خاصة بان تعود الى القوى الخيالية مرة أخرى لاقتناص مبدأ غير الذى حصل أو معاونة باحضار خيال وهذا يقع فى الابتدا كثيرا ولا يقع بعده الا قليلا *

وأما اذا استكملت النفس وقويت فانها تنفرد بأفاعيلها على الاطلاق ويكون القوى الخيالية والحسية وسائر القوى البدنية غير صارفة لها عن فعلها بل شاغلة لها *

ومثال ذلك إن الانسان قد يحتاج الى دابة وآلات ليتوصل بها الى المقصد فاذا وصل اليه ثم عرض من الاسباب

مايحول عن مقارنته صار السبب الموصل بعينه عائقا *

﴿ بيان أن هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً وكيف ﴾

« يخدم بعضها بعضاً »

فانك تجد العقل المستفاد رئيسا مطلقا ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى : ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولانى لما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم العقل العملى يخدم جميع هذا لأن العلاقة البدنية لأجل تكميل العقل النظرى : والعقل العملى هو مدبر تلك العلاقة : ثم العقل العملي يخدمه الوهم، والوهم يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله *

فالقوة التى بعده هى القوة التى يحفظ ما أدّاه الوهم، والقوة التى قبله هى جميع القوى الحيوانية : ثم المتخيلة يخدمها قوتان مختلفتان المأخذ * فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار لأنها تبعثها على التحريك * والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل فيما فيها من صورها * ثم هذا رئيسان لطائفتين أما القوة الخيالية فيخدمها بنطاسيا، وبنطاسيا يخدمها الحواس الخمس، وأما القوة النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب، والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة بالفعل والى ههنا تنتهى القوى الحيوانية : ثم القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية *

وأوّلها وأرأسها المولدة: ثم المربية تخدم المولدة: ثم الغاذية تخدمها جميعا : ثم القوى الطبيعية الأربع تخدم هذه وهى الهاضمة وتخدمها من جهة الماسكة ومن جهة الجاذبة وتخدمها جميعها الدافعة وتخدم جميعها الكيفيات الأربع لكن الحرارة تخدمها البرودة وتخدم كليهما الرطوبة واليبوسة: وهناك آخر درجات القوى *

﴿ بيان أن الأرواح البشرية حادثة ﴾

حدثت عند استعداد النقطة لقبول النفس من واهبها كما قال الله تعالى (فاذا سوّيتهُ ونفختُ فيه من روحى) كما حدثت الصورة فى المرآة لحدوث الصقالة وان كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقالة : وتلخيص البرهان ان الارواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة وإما واحدة وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها : وانما استحال وحدتها لأنها بعد التعلق بالأبدان إما أن تبقى على وحدتها أو تكثرها ومحال وحدتها وكثرتها فحال وجودها وانما استحال وحدتها بعد التعلق بالأبدان لعلمنا ضرورة بأن مايعلمه زيد يجوز أن يجهله عمرو ولو كان الجوهر العاقل منهما واحدا لاستحال اجتماع المتضادين فيه كما يستحيل فى زيد وحده ونحن نعنى بالروح العاقل كما ذكرنا ومحال كثرتها لأن الواحد انما

لايستحيل أن يتثنى وأن ينقسم اذا كان ذا مقدار كالأجسام
فالجسم الواحد ينقسم فانه ذو مقدار فله بعض فيتبعض أما
ما لابعض له ولا مقدار فكيف ينقسم ـ أما تقدير كثرتها
قبل التعلق بالأبدان فمحال لأنها إما أن تكون متماثلة أو
مختلفة وكل ذلك محال وانما استحال التماثل لأن وجود المثلين
محال فى الاصل ولهذا يستحيل وجود سوادين فى محل واحد
وجسمين فى مكان واحد لأن الاثنينية تستدعى مغايرة
ولا مغايرة ههنا وسوادان فى محلين جائز لأن هذا يفارق ذلك
فى المحل اذا اختص هذا بمحل لايختص به الآخر وكذلك يجوز
سوادان فى محل واحد فى زمانين اذ لهذا وصف ليس
للآخر وهو الافتراق بهذا الزمان الخاص فليس فى الوجود
مثلا مطلقا بل بالاضافة كقولنا زيد وعمر مثلان فى
الانسانية والجسمية:وسواد الحبر والغراب مثلان فى السوادية
ومحال تغايرها لأن التغاير نوعان*

أحدهما باختلاف النوع والماهية كتغاير النار والماء وتغاير
السواد والعلم *

الثانى بالعوارض التى لاتدخل فى الماهية كتغاير الماء
الحار للماء البارد فان كان تغاير الأرواح البشرية بالنوع والماهية
فمحال لأن الارواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة وهى نوع

واحـد لأن الحد وهو الحيوان الناطق يشملها وان كانت متغايرة بالعوارض فمحال لأن الحقيقـة الواحدة انما تتغاير عوارضها اذا كانت متعلقة بالأجساد منسوبة اليها بنوع مّا ولا تعلق لها بالأجسام قبل وجود الأبدان فكان الاختلاف محالا اذ الاختلاف فى أجزاء الجسم ضرورة ولو كان فى القرب من السماء والبعـد منه مثلا : أما اذا لم يـكن كذلك كان الاختلاف والتغاير محالا وهذا ربما يحتـاج تحقيقه إلي مزيد بيان ولـكن فى هذا القدر تنبيه عليه *

فان قيل فـكيف تـكون حال الأرواح بعـد مفارقة الأجسام ولا تعلق لهـا بالاجسام فكيف تكثرت وتغايرت

فالجواب أن تقول لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافا مختلفة من العلم والجهل والصفاء والـكدورة وحسن الأخلاق وقبحها فبقيت بسببها متغايرة فعقلت كثرتها بخلاف ما قبل الاجساد فانه لاسبب لتغايرها فقد اتضح أن النفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ويكون البدن آلة ومملكة لها ويكون للنفس الحـادثة فى جوهرها هيئة نزاع طبيعى الى الاشتغال بذلك البدن خاصة والاهتمام بأحواله والانجـذاب اليه وتلك الهيئـة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ولا بد أن تكون مناسبة له مناسبة

خاصة لصلوح سياسة بدن خاص دون آخر وان خفيت علينا تلك المناسبة بعينها فان تلك المناسبات غير محصورة ولا ظاهرة والله سبحانه وتعالى يتولّى أسرارها وسرائرها *

فان قيل لا نسلم بأن النفوس الانسانية متفقة فى النوع والمعنى ولسنا نسلم أن الانواع انما تتكثر من جهة النسبه إلى المادة والمكان والزمان فحسب بل الماديات انما تتكثر بالمقادير والكائنات الزمانية : والنفوس الانسانية ليست بمادية فى ذواتها وانما نسبتها الى المادة بوجه التدبير والتصرف لا بوجه الانطباع فى المادة حتى يستدعى مكانا مميزاً وزمانا مميزاً والتدبير والتصرف لا يوجب تعدداً ذاتيا فان الواحد يجوز أن يكون متصرفا فى أشياء والعددُ الكثير يجوز أن يكون متصرفا فى شيء واحد فهذه النسبة لذاتها لا توجب الكثرة فى الذات *

قلنا الدليل على أن النفوس الأنسانية متفقة النوع ما ذكرناه وهو أن حد الانسان يشملها وهو الحىّ الناطق وما شمله حد النوع فهو متفق فى النوع ،والدليل على أن أسباب التكثر ماذكرته أن الاشياء التى ذواتها حقائق فقط انما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها أو بنسبة ما اليها وإلى أزمنتها فقط فاذا كانت مجردة لم تقترن بذلك فمحال أن يكون

بينهما مغايرة وتكثر *

وأما قولهم إن النفس الانسانيـة ليست بمادية فتمايز بالمادة فسلم لكنها ذات نسبة الى المادة أىّ نسبة كانت وان لم تكن نسبة الانطباع فنسبة التدبيروالتصرف وهذه النسبة مؤثرة فى التمييز كافية فيقال إن النفس الانسانية مَلك تلك المدينة الفاضلة *

فان قيل لانسلم إن الاسباب المكثرة محصورة فيما ذكرتم من أقسام الحوامل والقوابل والمنفعلات عنها أو النسبة اليها فما الدليل على الحصر أليست المفارقات متغايرة الذوات والحقائق ولا حوامل لها ولا قوابل ولا مكان ولا زمان وانما تمايز وتتغاير بحقائقها الذاتية وانما نوعها فى شخصها أعنى فى ذاتها فهلا قلتم فى النفوس الانسانيـة انها تتغاير بخواصها أو بأمر آخر سوى الخوامل أليست النفوس بعد المفارقة تتغاير بالعدد: وتقولون إنها تتغاير بما اكتسبت من الابدان من الاخلاق والعلوم وقلتم يكفيها فى التمييز هيئة انها كانت نفس البدن الفلانى ولئن كان هذا القدر كافيا فى التمييز فهلا كان كافيا فى التمييز هيئة انها ستكون نفس البدن الفلانى فان الانطباع فى البدن ليس بشرط *

قلنا فى المفارقات قد قام الدليل على انها متغايرة الحقائق

أما النفوس البشرية فيشملها حد واحد كما ذكرنا وانما يمكن وجودها وتعددها بعد المفارقة بهيئات وأخلاق اكتسبت من الأبدان وقبل الاتصال بالبدن لايمكن أن تكتسب من الأبدان شيئا إذ لا أبدان: ومالا يكون ليس له تأثير فانا نعلم قطعا انها بعد الاتصال بالبدن انما تكمل بمعاونة البدن وتكتسب فضائل ورذائل من العلاقة البدنية فقبل البدن لا علاقة فلا اكتساب فلا تغاير فثبت انها تحدث مع البدن *

فان قيل أحلتم وجود النفوس البشرية قبل الأبدان ببيان ما ذكرتم من انها لا تتصور قبل الأبدان ونحن نورد اشكالين واقعين على نحو وجودها متصلة بالأبدان وحادثة مع حدوث الأبدان وذلك لأنه من المسلم بيننا ان النفوس الانسانية ليست مادية ولا منطبعة فى مادة وما هذا سبيله فليس حدوثه على تدريج شئ بعد شئ أو زمان بعد زمان بل يكون وجوده ابداعيا محضا ووجود البدن ليس بابداعى محض بل على تدريج شئ بعد شئ واستحالة جزء بعد جزء فاى جزء بعينه انتهت النوبة اليه فى الاستحالة حتى يحدث عنده النفس ويتصل به وليس جزأ بعينه الا ويمكن حدوث النفس قبله بلحظة أو بعده بلحظة: ولو قلتم انها تحدث عند كمال الاستعداد فيقال وكمال الاستعداد ليس يحصل بغتة ودفعة بل على تدريج

كمال بعد كمال وقد بان انها كمال واحد يحصل ابداعا لاتدريج
فيه : ثم ان الاستعداد وكمال الاستعداد انما يشترط فيما هو
صورة مادية أعنى منطبعة فى المادة فيكون الاستعداد سببا
مّا بوجه مّا لحصول الصورة فيه من واهب الصّور ولا
يشترط ذلك فى النفوس التى ليست منطبعة فى مادة اصلا ولا
علاقة بينهما وبين القوى المادية إلا علاقة التدبير والتصرف
فى المملكة فالتصرف فيه كيف يكون سببا لوجوب المتصرف
المدبر فيه والمدبر أولى بان يكون متقدما فى الوجود على
المملكة واشتراط الاستعداد لقبول الصورة حتى توجد الصورة
فى المستعد غيره واشتراط الاستعداد لقبول تصرف النفس غيره
فان الاستعداد الأول يصلح سببا لوجود النفس بوجه مّا
والاستعداد الثانى لايصلح سبباً لوجود النفس بوجه مّا
بل هو سبب لقبول تصرفه فيه إما ليفيده كمالا او ليستفيد
منه فائدة وهذا إشكال عظيم *

فالجواب عنه كلمة واحدة فان العلم نكتة واحدة كثرها
الجهل : فنقول لا ارتياب فى ان النفوس إبداعية وانها ليست
منطبعة فى المادة وانما تحدث من مبدعها عند كمال الاستعداد
الذى عبرّ عنه فى التنزيل بقوله فاذا سوّيته ، ومبدعها أعلم
بكمال الاستعداد وليس فى طاقة القوى البشرية الاحاطة

بتفاصيل الاستعدادات ولكن على الجملة نعلم أن الصوّر تفيض من مبدعها، واهبها كما يقتضيها جود الجواد المحض عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات فيعطى كلّ مستحّق ما يستحقه وكلّ قاصر ما يكمله بل ماهيّات الاشياء واستعداداتها من جوده الفيّاض بواسطة الاسباب المعطية للاستعدادات الخاصة من الأجرام العنصرية وامتزاجاتها وحركات السماوات واجرامها وأشكالها وخواصّها وفيض العقول على النفوس وافاضة النفوس طلبا للاستكمال تحريكا للسماوات فالكل من جود الجواد الحق الذى يعطى كل حقيقة وجودها وهو أعلم بكمال الاستعداد وأى استعداد يستحق اى صورة : وعلوم البشر قاصر عن ادراك ذلك واذا بلغ الكلام الي الله سبحانه فينقطع سؤال لِمَ كما ينقطع مطلب ما لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون*

الاشكال الثانى إن النفوس اذا كانت متشابهة فى النوع فائضة من واهب الصور وليس فى فيضانه اختلاف فمن اين يجب ان يكون كل نفس حادثة ذات هيئة نزاعية طبيعية الى الاشتغال ببدن مخصوص والاهتمام باحواله ومن اين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة تصلح لسياسة بدن خاص دون بدن فان كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها فهى متخصصة بهذه الهيئة

قبل وجود البدن وان كانت هذه الهيئة تكتسب هذه الهيئة من البدن فكيف يسبق الموجبُ على الموجب وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية *

وجملة القول ان لم تكن هيئة مختصة فلم اختصّت ببدن دون بدن: وان كانت الهيئة طبيعيّة على حالها فهى المخصّصة لذاتها بعد الاتفاق فى النوع وان كانت مكتسبة من خارج وهو إما هذا البدن او غيره فليتحقق لها وجود حتى تكتسب الهيئة المخصّصة وكل ذلك محال: ثم اختلاف المناسبات والهيئات تستدعى اختلاف الاسباب وواهب الصوّر واحد فى ذاته أحدىّ الافاضة فلا اختلاف هناك ولا تأثير لاختلاف الامزجة فى اختلاف هيئات النفوس اذ لا انطباع ولا حُلولَ ولا اتّصال بين المجرّدات وبين الامزجة بخلاف النفوس النباتيّة والنفوس الحيوانية والصور الجسمانيه والصور الطبيعية فان اختلاف النفوس والصوّر لاختلاف موادّها وصورها مقدّرة على استعداداتها *

وحل هذا الاشكال أن تقول نعم ان المناسبات والهيئات المختلفة تستدعى اسبابا مختلفة : واسباب الاستعدادات الامتزاجات وأسباب الامتزاجات وجميع ما يحدث فى العالم العنصرى منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات

والارادات فانها لامحالة امور تحدث بعد مالم تكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة ومن الحركات الى المستديرة فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية ثم الحركات المستديرة مستندة الى اختيارات النفوس الفلكية والكل يستند الى العقل الالهي المستعلي على الكل الذي منه يَنشعِب المقدورات . فالجود الالهي بواسطة العقول والنفوس : والحركات السماوية يعطي كلَّ مادَة استعدادَها لصورة خاصة والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص بل عند الاستعداد الخاص وفرق بين ان تحصل عنده او به *

ثم الهيئة النزاعية في النفس انما يكون بعد الاتصال بها فاذاً حدوث النفس له صفة في الفاعل وصفة في القابل أما صفة الفاعل فالجود الالهي الذي هو ينبوع الوجود وهو فياض بذاته على كل ماله قبول الوجود حقيقة وجوده ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة وان أضفت هذا الفيض الى الوسائط فواهب الصور *

ومثاله فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة عند ارتفاع الحجاب بينهما :والقابل للاستنارة هي المتلونات دون الهواء الذي لالون له *

وأما صفة القابل فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال سوّيته: ومثال صفة القابل صقالة الحديد فان المرآة التى ستر الصدأ وجهها لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة واذا اشتغل المصقل بتصقيلها فكلما حصلت الصقالة حدثت فيها الصورة من ذى الصورة المحاذية لها * فكذلك اذا حصل الاستواء والاستعداد فى النطفة حدثت فيها النفس من واهبها وخالقها من غير تغير فى الواهب بل انما حدث الروح الآن لاقبله لتغير المحل بحصول الاستواء الآن لاقبله كما أن الصورة فاضت من ذى الصورة على المرآة فى حكم الوهم من غير تغير فى الصورة ولكن كان لاتحصيل من قبل لأن الصورة ليست مهيئة لأن تنطبع فى المرآة لكن لأن المرآة لم تكن صقيلة *

فان قيل فاذا كانت الأرواح حادثة مع الاجساد فما معنى قوله صلى الله عليه وسلم « خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفى عام » وقوله عليه السلام «أنا أول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا » وقوله عليه السلام « كنت نبيا وآدم لمنجدل بين الماء والطين »

قلنا شيء من هذا لايدل على قدم الروح بل على حدوثه وكونه مخلوقا نعم ربما دل بظاهره على تقديم وجوده على الجسد

كما ظن جماعة من الحكماء وأمر الظواهر هين فان تأويلها ممكن والبرهان القاطع لا يُدرأ بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر كما فى ظواهر الآيات المتشابهات فى حق الله تعالى *

أما قوله عليه السلام « خلق الله الأرواح قبل الاجساد » أراد بالارواح أرواح الملائكة وبالاجساد العالم من العرش والكرسى والسموات والكواكب والهواء والماء والارض وكما أن أجساد الآدميين بجملتهم صغيرة بالاضافة الى جرم الارض وجرم الارض أصغر من الشمس بكثير ثم لا نسبة لجرم الشمس الى فلكه ولا لفلكه الى السماوات التى فوقه ثم كل ذلك اتسع له الكرسى إذ وسع كرسيه السموات والارض والكرسى صغير بالاضافة الى العرش فاذا تفكرت فى جميع ذلك استحقرت أجساد الآدميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الاجساد ـ فكذلك فاعلم وتحقق أن أرواح البشر بالاضافة الى أرواح الملائكة كأجسادهم بالاضافة الى أجساد العالم ولو انفتح لك باب معرفة الملكية لرأيت الأرواح البشرية كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار العظيمة هى الروح الأخير من أرواح الملائكة ولأرواح الملائكة ترتيب وكل واحد منفرد برتبته ولا يجتمع فى مرتبة واحدة اثنان بخلاف الأرواح البشرية المتكثرة مع اتحاد

النوع أما الملائكة فكل واحد نوع برأسه وهو كل ذلك النوع — واليه الاشارة بقوله تعالى (وما منا الاّ له مقام معلوم) وبقوله عليه السلام إن الراكع منهم لايسجد والقائم لايركع وانه مامن واحد الا وله مقام معلوم فلا تفهمن اذاً من الأرواح والاجساد المطلقة الاأرواح الملائكة وأجساد العالم *

وأما قوله عليه الصلاة والسلام «انا أوّل الانبياء خلقا وآخرهم بعثا» وقوله عليه السلام «نحن الآخرون السابقون» وقد قال عليه السلام « أول ماخلق الله القلم » وقال « أول ماخلق الله العرش » وقال « أول ما خلق الله جوهر محمد » صلى الله عليه وسلم وغير ذلك فكشف الغطاء عن هذا من وجوه تحت كل وجه فوائد لطيفة ولطائف من الحكمة قلّما تسطر فى الكتب *

الوجه الأول انا شاهدنا الموجودات كلها بشهادة الحس والعقل على ترتب وتفاضل فى النوع والشخص *

أما فى المركبات التى هى أقرب الى حواسنا فالمعادن والنباتات والحيوان والانسان على تفاضل وانتهى ذلك بالانسان وانتهى الانسان بالشخص الواحد الأفضل من الكل كالنبى فى زمانه والولى فى كل زمان *

وأما فى البسائط الجسمانية أعنى المتشابهة الاجزاء فهى

أيضاً على تفاضل في الجوهر والحيز والعظم والحركة والافضل من الكل الجرم الأقصى وهو الذى عبر عنه التنزيل بالعرش والكرسى الذى وسع السماوات والأرض *

وأما في البسائط الروحانية أعني المجردة عن المواد المنزهة عن المكان والزمان ففيها ترتب وتفاضل فما كان أشد قوة وأوسع علما وإحاطة وأبلغ في الوحدة وأشبه بكمال الربوبية كان في المقام الأعلى والمرتبة الأقصى ولابد أن ينتهى بواحد فان المترتبات المتفاضلات ان لم تنته بواحد أوجب ذلك الحكم بالتسلسل وذلك محال فالمترتبات في كل قسم انتهت بواحد هو مبدؤها *

وربما يعبر لسان النبوة عن ذلك الواحد بانه أول ماخلق الله تعالى * فالروحانيات انتهت بروح القدس أو العقل الفعال أو شديد القوى ذو مرة فاستوى، وهو أول المبدعات ثم ينزل بالترتب والتفاضل كما قيل أول ماخلق الله عزوجل العقل ثم النفس ثم الهيولى أو ماروى في الخبر: ان أول ماخلق الله عز وجل القلم ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة *

وأما الجسمانيات (١) فقد انتهت بالجرم الأقصى وهو ماروى ان اول ما خلق الله العرش ثم الكرسى : وأما فى

(١) نسخة وأما الاجرام*

المركبات فقد انتهت بجوهر النبوة وأكملها وأفضلها جوهر محمد صلى الله عليه وسلم وذلك ماروى إن أولَّ ما خلق الله تعالى جوهر محمد صلى الله عليه وسلم فقد وجدتَ لكل مقال مجالا ولكل مذهب محملا ومساغا: ثم الاولية فى كل صنف منها هل هى اولية بالزمان، أو أولية بالمكان، أو أولية بالذات أعنى العلة الفاعلية أو الكمالية فذلك مطلب آخر سهل التناول قريب المأخذ والمجتنى*

الوجه الثانى إن المبادى تساق الى الكمالات حتى لو لم يكن كمال لم يكن مبدأ كما لو لم يكن مبدأ لم يكن كمال وان المعقولات تظهر بالمحسوسات وكما أنَّ كمال جلال الحق انما يظهر بافعاله وصنائعه كذلك الامر الحق انما يظهر بخلقه وكذلك العقل انما يظهر بالنفس: والنفس انما تظهر بالطبيعة: والطبيعة انما تظهر بالجسم الكلىّ ـ وكذلك جميع الموجودات انما يظهر بالانسان حتى يكون جسمه وطبيعته مظهرَ الجسم والطبيعة ونفسه وعقله مظهر النفس والعقل وتسليمه مظهر الامر الحق فيظهر به جلال البارى تعالي واكرامه*

ويصح ان يقال لولاك ما خلقت الافلاك فهو الخلاصة من الخليقة والصفوة من البريّة وهو الكمال والغاية والسدرة المنتهى وهو أول ما خلق وآخر مابعث كما ذكره عليه السلام

الوجه الثالث ان الطبيعة المسخرة تؤثر فى اعداد المادة لقبول فيض الامر والعقل ذالنفس حتى يحصل فى المركبات باستصفاء العناصر واستخلاص اللباب من الموادّ وابتلاء الامشاج من المزاج طبقة بعد طبقة واستصفاء بعد استصفاء حتى يحصل فى المركبات الجزئية شخص فى مقابلة العقل الكلى بل هو شخص العقل او عقل مشخص وذلك هو نبيّ زمانه فيكون العود به كما كان البدأ اليه فيضاهى صاحبُ المبدأ صاحب الكمال وتكون النهاية هى الرجوع الى البداية ويكون اول الفكر آخر العمل : ويظهر معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم « نحن الآخرون السابقون »

الوجه الرابع كما ابتدأ الدين والشريعة من آدم عليه السلام واستكمل نوع كمال بنوح عليه السلام ، ونوع كمال بابراهيم عليه السلام ، ونوع كمال بموسى عليه السلام ، ونوع كمال بعيسى عليه السلام ، ونوع كمال بالمصطفى عليه السلام وابتدأ العود من المصطفى صلى الله عليه وسلم فى دار الجزاء ولذلك قال « أنا اوّل من ينشق عنه الارض وأنا العاقب وأنا الحاشر يحشر الناس على قدمى »

﴿ بيان بقاء النفس ﴾

ونذكر انها لا تموت بموت البدن : ثم نذكر انها لا تفنى

مطلقا : ونذكر برهانه من المنقول والمعقول *

أما المنقول فقوله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله) ومعلوم أن من كان حيا مرزوقا فرحا مستبشرا به لا يكون ميتا معدوما ـ وكذلك قوله تعالى (ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات بل احياء) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ارواح الشهداء فى حواصل طير خضر تسرح فى رياض الجنة » وقد ترسخ فى جميع عقائد اهل الاسلام هذا فان رسولَ المغفرة والرحمة لمن يكون باقيا لا لمن يكون فانيا ـ وكذلك اهـداء الصدقة فاعتقادهم انها تصل اليه : وكذلك المنامات فكل ذلك دليل على انها باقية *

وقد ذكرنا ان النفس ليست منطبعة فى البدن بل لها العلاقة مع البدن بالتصرف والتدبير : والموت انقطاع تلك العلاقة أعنى تصرفاتها وتدبيراتها عن البدن : وانما يموت الروح الحيوانى وهو بخار لطيف ينشأ من القلب ويتصاعد الى الدماغ ومن الدماغ بواسطة العروق الى جميع البدن وفى كل موضع ينتهى اليه يفيد فائدة من الحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة فذلك الروح لا يبقى واذا بطل ذلك الروح بطل ما يتبعه من الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة *

أما البرهان العقلي فلأن كل شئ يفسد بفساد شئ آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق وكل متعلق بشيء آخر نوعا من التعلق فاما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود أو تعلق المتأخر عنه في الوجود أو تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله في الذات لا في الزمان * فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود وذلك أمر ذاتي له لا عرضي فكل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه فليس لا النفس ولا البدن بجوهر ولكنهما جوهران *

وإن كان ذلك أمراً عرضيا لا ذاتيا فان فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الاضافة ولم يفسد الذات بفساده * وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود فالبدن علة للنفس في الوجود والعلل أربع ـ فاما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود ـ وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم ـ وإما أن يكون علة صورية وإما أن يكون علة كمالية ومحال أن يكون علة فاعلية فان الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئا وانما يفعل بقواه ولو كان بذاته يفعل لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل *

ثم القوى الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية

ومحال أن يفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا فى مادة ووجود جوهر مطلق، ومحال أيضا أن يكون علة قابلية فقد برهنّا وبينا أن النفس ليست منطبقة فى البدن بوجه من الوجوه فلا يكون اذاً البدن متصوّراً بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن يتركب فتحدث النفس، ومحال أن تكون علة صورية للنفس أو كمالية فان الأولى أن يكون الأمر بالعكس فاذا ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية *

نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس فانه اذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة لنفس ومملكة له أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية أو حدث عنها ذلك فان احداثها بلا سبب يخصص إحداث واحد دون واحد محال ومع ذلك فانه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد لما بيناه ولأنه لا بد لكل كائن بعد مالم يكن من أن يتقدمه مادة فيكون فيها تهيؤ قبوله أو تهيؤ نسبة اليه كما تبين فى العلوم الأخر ولأنه لو كان يجوز أن تكون نفس جزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شىء معطل فى الطبيعة المسخرة المبلغة كل شىء من العنصريات الى كمالها

وغايتها ـ ولكن اذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة فيلزم حينئذ أن يحدث من الجود الالهى الفياض بواسطة العلل المفارقة شيء هو النفس وليس اذا وجب حدوث شئ مع حدوث شئ وجب أن يبطل مع بطلانه وانما يكون ذلك اذا كان ذات الشي قائما بذلك الشئ وفيه*

وقد تحدث أمور عن أمور وتبطل تلك الامور وتبقى هى اذا كانت ذاتها غير قائمة فيها وخصوصا اذا كان مفيد الوجود لها شيئا آخر غير الذى انما هو تهيأ افادة وجوده مع وجوده ومفيد وجود النفس شئ غير الجسم كما بينا والا هو قوة فى جسم بل هو لامحالة أيضا جوهر غير جسم فاذا كان وجوده من ذلك الشئ ومن البدن يحصل وقت استحقاقه الوجود فقط فليس له تعلق فى نفس الوجود بالبدن ولا البدن علة له الا بالعرض فلا يجوز اذاً أن يقال إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدم الذات على النفس *

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا فى الابتداء وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم فى الوجود فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانا فيستحيل أن يتعلق به وجوده وقد تقدمه فى الزمان وإما أن يكون التقدم فى الذات لا فى

الزمان لأنه في الزمان لا يفارقه وهذا النحو من التقدم هو أن يكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر فى الوجود وحينئذ لا يوجد أيضا هذا المتقدم فى الوجود اذا فرض المتأخر قدعدم لا لأن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم ولكن لأن المتأخر لايجوز أن يكون عُدم الا وقد عرض أولا بالطبع للمتقدم ماأعدمه فحينئذ عدم المتأخر فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ولكن فرض عدم المتقدم نفسه لأنه انما افترِض المتأخر معدوما بعدأن عرض للمتقدم أن عُدِم فى نفسه واذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن وأن لايكون البدن البتة يفسد بسبب يخصه لكن فساد البدن بسبب يخصه من تغير المزاج أو التركيب فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم تفسد بالبدن البتة فليس اذاً بينهما هذا التعلق واذا كان الامر على هذا فقد بطل انحاء التعلق كلها وبقى أن لا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن بل تعلقه فى الوجود بالجود الالهى بواسطة المبادي الأخر التى لاتستحيل ولا تبطل *

﴿ برهان انها لا تفنى مطلقا ﴾

فنقول إن النفس لا يتطرق اليها الفناء والعدم والفساد

والهلاك وذلك ان كل شيء من شأنه ان يفسد بسبب مّا ففيه قوّة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى ومحال ان يكون من جهة واحدة وفى شيء واحد قوّة ان يفسد وفعل ان يبقى بل تهيؤه للفساد ليس لفعل ان يبقى فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل واضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لأن اضافة ذلك الى الفساد واضافة هذا الى البقاء فاذاً لأمرين مختلفين فى الشيء يوجد هذان المعنيان * وهذا انما يكون فى الاشياء المركبة أو الاشياء البسيطة فى المركبة ـ وأما فى الاشياء البسيطة المفارقة الذات فلا يجوز فيها هذان الأمران *

ونقول بوجه مطلق أنه لا يجوز ان يجتمع فى شيء احدىّ الذات هذان المعنيان وذلك لأن كل شيء يبقى وله قوّة ان يفسد فله قوة أن يبقى لأن بقاءه ليس بواجب ضروريّ واذا لم يكن واجبا كان ممكنا والامكان طبيعة القوة فاذا يكون له فى جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى وفعل ان يبقى منه لا محالة ليس هو قوّة أن يبقى منه وهذا بين فيكون اذاً فعل أن يبقى منه امرا يعرض للشيء الذى له قوّة أن يبقى منه فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل بل للشيء الذى يعرض له أن يبقى بالفعل لا بوجود ذاته *

فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء كان

به ذاته موجودا بالفعل وهو الصورة فى كل شئ ومن شئ حصل له هذا الفعل وفى طباعه قوته وهو مادته فان كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر فى الجوهر الذى هو مادته ولنصرف القول الى نفس مادته ولنتكلم فيها *

ونقول إن تلك المادة إما أن تنقسم هكذا دائما ونثبت الكلام دائما وهذا محال: وإما أن لا يبطل الشئ الذى هو الجوهر والسنخ وكلامنا فى هذا الشئ الذى هو السنخ والاصل لا فى شئ يجتمع منه ومن شئ آخر فبين أن كل شئ هو بسيط غير مركب أو هو اصل مركب وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس الى ذاته فاذا كانت فيه قوة أن يعدم فمحال ان يكون فيه فعل أن يبقى وان كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم فبين اذاً ان جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد *

وأما الكائنات التى تفسد فان الفاسد منها هو المركب المجتمع وقوة أن تفسد وأن تبقى ليس فى المعنى الذى به المركب واحد بل فى المادة التى هى بالقوة قابلة كلا الضدين فليس اذا فى الفاسد المركب لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد فلم يجتمعا فيه *

وأما المادة فامّا ان تكون باقية لا بقوة تستعدّ بها للبقاء كما يظن قوم وإمّا ان تكون باقية بقوّة بها تبقى وليس لها قوة أن تفسد بل قوة أن تفسد شئ آخر فيها يحدث والبسائط التي في المادة فان قوة فسادها هو في المادة لا في جوهرها: والبرهان الذي يوجب ان كل كائن فاسد من جهة تناهي قوّة النفي والبطلان انما يوجب فيما كونه من مادّة وصورة ويكون في مادته قوة أن يبقى فيه هذه الصورة وقوّة أن تفسد هي فيهما معا فقد بان اذاً ان النفس لا تفسد البتة والى هذا سقنا كلامنا والله ولي التوفيق *

﴿ بيان اثبات العقل المفارق الفعّال والعقل المنفعل في النفوس الانسانيّة ومراتب العقول ﴾

واثبات العقل الفعّال من حيث الشرع أظهر من أن يثبت لوروده جليا في النصوص*

كقوله تعالى (علّمه شديد القوى ذو مرّة فاستوى) وكقوله تعالى (انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين) وكقوله (وما كان لبشر أن يكلمه الله الاّ وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا)

وأمّا من حيث العقل فمن وجوه الأول ما ذكرناه قبل ذلك من ترتب الموجودات وتفاضلها وانها في أجسام البسائط

تنتهى الى العرش وفى الروحانيات الى العقل والنفس وفى المركبات الى جوهر محمد صلى عليه وسلّم : وقد بسطنا ذلك الفصل فلا نعيده *

الوجه الثانى قد بان لك ان المرتسم بالصورة العقلّية غير جسم ولا في جسم لأن الجسم ينقسم وما فى الجسم ايضاً والصور العقلية كلية متحدة لا تنقسم فلو حلت جسما لانقسمت وانقسامها محال فحلولها فى الجسم وما فى الجسم محال

وانت تعلم أن المرتسم بالصورة التى قبلها (١) اعنى الوهم والخيال والحسّ قوى مركوزة فى الأجسام وأن الصورة اذا كانت حاصلةً فى القوى لم تغب عنها وان الانسان يدرك صورا عقلية ثم تغيب عنه وان أراد أن يعود اليها يعود على قرب من غير تكلف اكتساب بل يحتاج الى الاقبال عليها * فهذه الصّور العقلية التى غابت إما أن تكون قد انعدمت أو لم تنعدم فان انعدمت فينبغى أن يحتاج الى الاكتساب كما كان أولاً يُحتاج إليه وان لم تنعدم فامّا أن تكون فى النفس أو فى البدن أو خارجا فان كانت فى النفس فينبغى أن تكون شاعرةً بها عاقلة لأنه لا معنى للتعقل إلا حصول تلك الصورة فى النفس ولا يجوز أن تكون فى البدن لما ذكرنا ان المعقولات

---

(١) أى التى قبل الصورة العقلية *

لا تحل الأجسام وما فى الاجسام وان كانت خارجة فاما أن تكون قائمة بنفسها أو تكون فى جوهر آخر شأنه إفاضة المعقولات على الأنفس البشرية ولا يجوز ان تكون قائمة بنفسها لأن المعانى قيامها بالجوهر فلا تقوم بنفسها فبقى أن تكون في الجوهر المفيض للمعقولات فثبت بهذا وجود ملك شأنه ما ذكرناه ـ وذلك هو العقل الفعّال وهو روح القدس*

ثم الدليل على أن التعقل لا يكون غير التمثل فانها لو غابت عنها ثم عاودتها لا يحصل غير التمثيل فلو كان هذا التمثيل ثابتا للنفس كانت شاعرة بها عاقلة لها فيجب أن تكون الصورة قد زالت عن النفس زوالا مّا وهذا بخلاف ما يدركه الوهم ثم يغيب عنها فان للقوّة الوهمية خازنا يحفظ مدركاتها فتى غابت عن الوهم والتفت اليها أخذ منه المعانى التى استفادت من الصوّر*

نعم لا ننكران الزوال يكون على قسمين فتارة يزول عن القوّة الدرّاكة ويتحفظ فى قوة أخرى كالخازن لها : و تارة يزول عن القوة وعن الخازن ففى الوجه الثانى يحتاج الى تجشم كسب جديد وعلى الأول لا يحتاج الى كسب بل الى التفات ومطالعة للخزانة من غير تجشم كسب ، وفى المعقولات

يحتمل القسمين ولكن قد بينا انه لا خازن لها لا فى النفس ولا فى البدن فبقى ان يكون شيئاخارجا اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد لأحكام خاصة *

واذا أعرضت النفس عنه الى ما يلى العالم الجسدانى أو الى صورة أخرى انمحى ما تمثل اولا كأن المرآة التى تحاذى بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس أو الى شئ آخر من أمور القدس وهذا انما يكون أيضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال *

الوجه الثالث ان النفس الانسانية قد تكون عاقلة بالقوة ثم تصير عاقلة بالفعل وكل ما خرج من القوة الى الفعل فانما يخرج بسبب هو بالفعل يخرجه فههنا سبب هو الذى يخرج نفوسنا فى المعقولات من القوة الى الفعل واذ هو السبب فى اعطاء الصور العقلية فيكون عقلا بالفعل عنده مبادى الصور العقلية مجردة فهذا الشئ سمى بالقياس الى العقول التى تخرج منه الي الفعل عقلا فعالا كما يسمى العقل الهيولانى بالقياس اليه عقلا منفعلا ويسمى العقل الكائن بينهما عقلا مستفاداً *

ونسبه العقل الفعال الى نفوسنا نسبة الشمس الى ابصارنا

فكما ان الشمس تُبْصَر بذاتها بالفعل ويبصَرُ بنورها ما ليس
مبصراً بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا فان القوة
العقلية اذا اطلعت على الجزئيات فى الخيال وأشرق عليها نورُ
العقل الفعال استحالت مجردةً عن المادة وعلائقها وانطبعت
فى النفس الناطقة لا على ان نفسها تنتقل من التخيل الى العقل
منا ولا على ان المعنى المغمور فى العلائق وهو فى نفسه واعتباره
مجرد يعقل مثل نفسه بل على معنى ان مطالعتها تعدّ النفس لأن
يفيض عليها المجرد من العقل الفعال فان الافكار والتأملات
حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض كما أن الحدود
الوسطى معدة بنحو أشد تاكيدا لقبول النتيجه وان كان
الأول على سبيل والثانى على سبيل فتكون النفس الناطقة اذا
وقعت لها نسبة مّا الى هذه الصورة بتوسط اشراق العقل
الفعّال حدث فيها شئ من جنسها من وجه وليس من جنسها
من وجه كما انه اذا وقع الضوء على الملونات فعل فى البصر منها
أثرا ليس على جملتها من كل وجه *

فالخيالات التى هى معقولات بالقوة تصير معقولات
بالفعل لا أنفسها بل ما يلتقط عنها كما أن الأثر المتأدى بواسطة
الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور بل
شيئاً آخر مناسبا لها يتولد بتوسط الضوء فى القابل المقابل

كذلك النفس الناطقة اذا طالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل الفعال ضربا من الاتصال استعدت لأن يحدث فيها من ضوء العقل مجردات تلك الصور من الشوائب فأول ما يتميز عند العقل الانسانى أمر الذاتى منها والعرضى وما به يتشابه به وما به يختلف فتصير المعانى معنى واحدا فى ذات العقل بالقياس الى التشابه لكنه بالقياس الى ما تختلف به تصير معانى كثيرة فيكون للعقل قوة على تكثير الواحد من المعانى وعلى توحيد الكثير : أما توحيد الكثير فمن وجهين *

أحدهما أن تصير المعانى الكثيرة المختلفة فى التخيلات بالعدد اذا كانت لا تختلف فى الحد معنى واحدا *

والثانى أن تركب من معانى الأجناس والفصول معنى واحدا بالحد ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين فهذا من خواص العقل الانسانى وليس ذلك لغيره من القوى فانها تدرك الكثير كثيراً كما هو : والواحد واحدا كما هو ولا يمكنها أن تدرك الواحد البسيط بل الواحد من حيث هو جملة مركبة من أمور واعراضها ولا يمكنها أن تفصل العرضيات وتنزعها عن الذاتيات فاذا عرض الحس على الخيال صورة وعرض الخيال على العقل تلك الصورة يأخذ العقل

منها معنى فان عرض عليه صورة أخرى من ذلك النوع وانما هو آخر بالعدد لم يأخذ منـه العقل صورة مّا غير ما أخذه أولا الا من جهة العرض الذى يخص هذا من حيث ذلك العرض بأن يأخـذه مرة مجردا ومرة مع ذلك العرض — ولأجل هذا يقال إن زيداً وعمراً لهما معنى واحد فى الانسانية اعنى أن السابق منهما اذا أفاد النفس صورة الانسانيـة فان الثانى لا يفيد البتـة شيئا من ذلك المعنى بل يكون المعنى المنطبع منهما فى النفس واحدا هو عن الخيال الأول ولا تأثير للخيال الثانى والعقل اذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أن يعقـل معها الزمان ضرورة ويكون ذلك لا فى زمان بل فى آن والعقل يعقل الزمان فى آن *

وأما تركيبه للحد والقياس فهو لا محالة يكون فى زمان الا أن تصور النتيجة والمحـدود يكون دفعة والعقل ليس قصوره عن تصور الأشياء التى هى فى غاية المعقولية والتجريد عن المادة لأمر فى ذات تلك الأشياء ولا لأمر فى غريزة العقل بل لأجل ان العقل مشغول بالبدن ويحتاج فى كثير من الأمور الى البدن فيبعـده البدن عن أفضل كمالاته فاذا زال عنـه هذا الغمور كان تعقل النفس للمجردات أفضل التعقلات وأوضحها وألذها: وأما مراتب العقل من الهيولانى

والملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد فقد ذكرناها :وأما العقل القدسى فسنذكره ان شاء الله تعالى فى خصائص النبوة

﴿قاعدة فى النبوة والرسالة﴾

وتشتمل على بيانات : بيان أن الرسالة هل تقتنص بالحد أم لا: وبيان أن الرسالة مكتسبة أم أثرة ربانية: وبيان اثبات الرسالة بالبرهان : وبيان خواص الرسالة وهى المعجزات: وبيان كيفية الدعوة وما يؤخذ من السمع ومالا يؤخذ *

﴿ بيان أن الرسالة لا تقتنص بالحد والحقيقة بذكر
« جنسها وفصلها » ﴾

وذلك لأن معرفة الأشياء لا تتوقف على الظفر بحدودها ووجدان جنسها وفصلها فكم من موجود لا جنس له ولا فصل ولا حد ولا رسم وماله جنس وفصل فربما لا يظفر بجنسه وفصله وأكثر الأمور كذلك فان اعطاء الحدود صعب عسر على الأذهان *

نعم يستدل على وجوده وحقيقته بآثاره فان العقل والنفس وكثيرا من المفارقات تتصور ولا حد لها ولا رسم وانما يدل عليها برهان انّ : ولو سأل سائل نبيا من الانبياء عن خواص الرسالة وماهيتها وابراز حدّها بجنسها وفصلها ترى كيف كان جوابه عنها أو كان يشرع فى تحقيق ذلك

وذكر حده ورسمه وتعديد خواصه حتى تتوقف رسالته على معرفة ذلك كله وان لم يعرف المستجيب ذلك لا يمكنه تصديقه أم كان يجب عليه التصديق فى الحال سواء عرف حد الرسالة أو لم يعرف : واذا كانت الرسالة مرتبة فوق مرتبة الانسانية كما كانت الانسانية مرتبة فوق مرتبة الحيوانية لم يتوقف أتباع الرسول على معرفة الرسالة كما لم يتوقف استسخار الحيوان على معرفة الانسانية بل الانسان لو أراد تعريف الحيوان خواص الانسانية كان ذلك سفها منه وتكليف مالا يطاق كذلك لو أراد الرسول تعريف الانسان خواص الرسالة كان ذلك تكليفا منه مالا يطاق فلا المطالبة متوجهة عليه ولا الجواب عنه لازم ـ وهذا كما طالب فرعون موسى عليه السلام بذكر ماهية رب العالمين قال (ومارب العالمين قال رب السماوات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين) وطالبه ثانيا وثالثا فلم يأت بحد ولا رسم ولم يذكر جنسا ولا فصلا فى تعريف ما سأله الا بالربوبية المحضة والتعريف بالحقائق مكانياتها وزمانياتها والمواليد التى بين المكان والزمان *

﴿ بيان أن الرسالة هل هى حظوة مكتسبة أم أثرة ربانية ﴾

فنقول اعلم أن الرسالة أثرة علوية وحظوة ربانية وعطية آلهية لا تكتسب بجهد ولا تنال بكسب (الله أعلم حيث يجعل

رسالته) (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ما كنت
تدرى ما الكتاب ولا الايمان) لكن الجهد والكسب فى
فى إعداد النفس لقبول آثار الوحى بالعبادات المشفوعة
بالفكر والمعاملات الخالصة عن الريا والسمعة من لوازمها
فليس الأمر فيها اتفاقياً جزافيا حتى ينالها كل من دبّ ودرج
أو مرتبا على جهد وكسب حتى يصيبها كل من فكر وأدلج وكما
ان الانسانية لنوع الانسان والملكية لنوع الملائكة ليست
مكتسبة لأشخاص النوع وان العمل بموجب النوعية ليس
يخلو عن اكتساب واختيار لاعداد واستعداد كذلك النبوة
لنوع الانبياء ليست مكتسبة لأشخاص النوع وان العمل
بموجب النبوة ليس يخلو عن اكتساب واختيار لاعداد
واستعداد فيوحى اليه (طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى)
حين تورّمت قدماه من العبادة حتى قال عليه السلام « أفلا أكون
عبدا شكورا » وكان صلى الله عليه وسلم يتحنّث بحراء قبل
الوحى وحبب اليه الخلوة وكان يرى الرؤيا فتأتى مثل فلق الصبح
على انها احوال عرضية وأعراض طارئة على النوعية بنوع
استيجاب واستحقاق من كمال تركيب المزاج وحسن الصورة
وتمام الاعتدال وطهارة النشو والتربة وطيب الأعراق ومكارم
الأخلاق والسمت الصالح والأناة والوقار ولين الجانب وخفض

الجناح والرحمة والرأفة بالاولياء والشدة والبأس على الأعداء وصدق الحديث وأداء الأمانة والصون عن جميع الرذائل والتحلى بانواع الفضائل وزكاء العرض عن جميع الدنيات والعفو عمن ظلمه والاحسان الى من أساء اليه وصلة الرحم وحفظ الغيب وحسن الجوار واعانة المظلوم واغاثة الملهوف وحب المعروف وبغض المنكر وغير ذلك (ما ضلّ صاحبكم وما غوى) فى هذا العالم (ما زاغ البصر وما طغى) فى ذلك العالم تعنو لنفسه نفوس العالمين طوعا وكرها وهو غير متكبر ولا جبار ولا فظّ ولا غليظ يهاب اذا سكت ولا يعاب إذا نطق : لطيف الشمائل اذا تحرك وسكن قدنهض باحتمال أعباء ما حمل من الرسالة فأدّاها وأفاض رحمته على العالمين فوفّاها صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين *

﴿ بيان إثبات الرسالة بالبرهان ﴾

بيان اثباتها بطريقين: أحدهما جملى : والآخر تفصيلى * أما الجملى فهو كما أن نوع الانسان تميز عن سائر الحيوانات بنفس ناطقة هى فوقها بالفضيلة العقلية والمسخرة لها والمالكة عليها والمتصرفة فيها كذلك نفوس الانبياء عليهم السلام تميزت عن نفوس الناس بعقل هاد مهدى هو فوق العقول كلها بالفضيلة الربانية المدبرة لها والمالكة عليها والمتصرفة فيها

وكما أن حركات الانسان معجزات الحيوان فليس حيوان يتحرك مثل حركته الفكرية والقولية والفعلية كذلك جميع حركات النبيّ معجزات للانسان فليس انسان يتحرك مثل حركته الفكرية والقولية والفعلية *

وكما تميّز النبيّ عن الناس بعقله المناسب للعقول المفارقة والعقل الأول كذلك تميّز بنفسه المشاكلة لنفوس السماوات والنفس الفلكية وكذلك تميز بطبعه ومزاجه المستعد لقبول مثل هذا العقل والنفس بالفعل وكما لا يتصور فى سنة الفطرة الإلهية أن يكون من نطفة كل حيوان انسان كذلك لايتصور فى سنة الفطرة أن يكون من نطفة كل انسان نبيّ ألله يخلق ما يشاء ويجتبي (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس) فهو المختار فى طبعه ومزاجه المصطفى بنفسه وعقله لا يشاركه فيها أحد من الناس *

ومن وجه آخر النبيّ إذا شارك الناس فى البشرية والانسانية من حيث الصورة فقد باينهم من حيث المعنى اذ بشريّته فوق بشرية الناس لاستعداد بشريته لقبول الوحى (قل انما أنا بشر مثلكم) أشار الى طرف المشابهة من حيث الصورة (يوحى اليّ) أشار الى طرف المباينة

من حيث المعنى (١) أما من حيث التفصيل فمن طرق *

الطريق الأول برهان أنشىء من الحركات الاختيارية وهى أقسام ثلاثة: فكرية، وقولية، وعملية، والحركة الفكرية يدخلها الحق والباطل، والقولية يدخلها الصّدق والكذب، والعملية يدخلها الخير والشرّ وهذه العبارات اصطلاحية والمعنى مستقيم فيها مفهوم عنها ولا يُشك فى انها على تضادّها واختلافها ليست واجبة الفعل بجملتها واجبة التحصيل فانّ من أفتى بهذه الفتوى (١) يكون مستحق القتل بفتواه لأن قتله من جملة الحركات وهو واجب الفعل وليس كلها واجب الترك فان من أفتى بهذا ينبغى أن لا يتنفس لأن التنفس منه حركة وهى واجبة الترك: فظهر من هذا ان بعضها واجب الترك وبعضها واجب الفعل: واذا ثبت هذا فقد ثبت حدود فى الحركات حتى كان بعضها خيرا واجب الفعل وبعضها شرّا واجب الترك فالتمييز بين حركة وحركة بالحدود: ولا يخلو إما ان يعرفه كل أحد أو لا يعرفه أحد أو يعرفه بعض دون بعض وظاهر انه لا يعرفه كل أحد وباطل انه يعرفه كل أحد فظهر أنه يعرفه أحد دون أحد فثبت بالتقسيم

---

(١) أى هذا هو الاثبات اجمالا أما اثبات الرسالة من حيث التفصيل فمن طرق * (٢) اى كل الافعال واجبة التحصيل *

الأول حدود فى الحركات : وثبت بالتقسيم الثانى أصحاب حدود يعرفونها وهم الأنبياء وأصحاب الشرائع عليهم الصلاة والسلام : والانسان اذا راجع نفسَه علم أنه اذا لم يكن عارفا بالحدود يجب أن يكون فى حكم أصحاب الحدود : فثبت وجود النبوة بضرورة الحركات *

الطريق الثانى أن نقول إن نوع الانسان محتاج الى اجتماع على صلاح فى حركاته الاختيارية ومعاملاته المصلحيه ولولا ذلك الاجتماع ما بقى شخصه ولا انحفظ نوعه ولا احترس ماله وحريمه :وكيفية ذلك الاجتماع تسمى ملة وشريعة*

وبيان ذلك أنه فى استبقاء حياته واستحفاظ نوعه وحراسة ماله وحريمه يحتاج الى تعاون وتمانع ـ أما التعاون فلتحصيل ما ليس له مما يحتاج اليه فى مطعمه وملبسه ومسكنه وأما التمانع فلحفظ ماله من نفسه وولده وحريمه وماله، وكذلك فى استحفاظ نوعه يحتاج الى تعاون فى الازدواج والمشاركة وتمانع يحفظ ذلك على نفسه ـ وهذا التمانع والتعاون يجب ان يكونا على حد محدود وقضية عادلة وسنة جامعة مانعة: ومن المعلوم أن كل عقل لا يفى بتمهيد هذه السنة على قانون يشمل مصالح النوع جملة ويخص حال كل شخص تفصيلا الا أن يكون عقل مؤيد بالوحى مقيض للرسالة مستمد من

الروحانيات التي فُوّضت لحفظ نظام العالم وهم بأمره يعملون وعلى سنته في الخلق سائرون وبحكمه حاكمون فيكون الفيض متصلا بها من المقادير في الأحكام: ثم منها فائضا على الشخص المتحمل لتلك الأمانة القابل لأسرار الديانة يتبع الحق في جميع الأمور ويتبعه الخلق في جميع الحركات يكلم الناس على مقادير عقولهم بعقله الواقف على تلك المقادير ويكلف العبادَ على قدر استطاعتهم بقدرته المحيطة بتلك الأقدار *

وهذه الدلائل فروع لأصل واحد وهو إثبات الأمر لله عزّ وجل وهو الطريق الثالث لأثبات النبوة. ومن لم يعترف بأمره لم يعترف بالنبوة قط فان النبي متوسط الأمر كما أن الملَك متوسط الخلق والأمر وكما وجب الايمان بالله من حيث الخلق والأمر وجب الايمان بالله وبمتوسط الخلق والأمر (كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله)

والطريق في إثبات الأمر على نوعين: أحدهما أن الممكنات كما احتاجت الى مرجح لجانب الوجود على العدم وأن الحركات كما احتاجت بتجددها الى محرك يديمها بالتعاقب ثم المائلة من الحركات الى غير ما مالت عنه والمختلفات منها الى غير جهاتها الطبيعية احتاجت الى كون المحرك مريداً مختاراً

ثم المتوجهة منها الى نظام الخير دون الفساد والشر احتاجت الى كون المحرك آمراً أمر التدبير وذلك قوله تعالى (وأوحى فى كل سماء أمرها) ثم الحركات الانسانيـة كما احتاجت الى إرادة عقلية في جهاتها المتباينة كذلك احتاجت الى مكلف آمر ناهٍ فى حـدودها المختلفة حتى يختار المكلف الحق دون الباطل فى الحركات الفكرية والصـدقَ دون الـكذب فى الحركات القولية والخيرَ دن الشر في الحركات العملية وكما أن أمر التدبير جار على عموم الخلق لنظام وجود العالم الـكبير كله وذلك قوله تعالى (والشمسُ والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله ربُّ العالمين) كذلك أمر التكليف جار على خصوص الخلق لنظام وجود العالم الصغير وذلك قوله تعالى (ياأيها الناس اعبـدوا ربكم الذى خلقكم) وكذلك جميع الأوامر والنواهى المتوجهـة على الناس وكما أوحى فى كل سماء أمرها بواسطة مَلك كذلك أوحى فى كل زمان أمره بواسطة نبى فذلك هو التقدير وهذا هو التكليف

الطريق الثانى فى إثبـات الأمر الاول أن نقول قد ثبت وتحقق بالبراهين أن الأول المبدع مَلكٌ مطاع فله الخلق كله مِلكا ومُلكا ولكل ملك فى سلطانه أمر ونهى وترغيب وترهيب ووعد ووعيـد ولا يجوز أن يكون أمره محدثا

مخلوقا فان المخلوق من حيث هو مخلوق لايدل الا على خالق فليس له دلالة على الأمر بمعنى الاقتضاء والطلب والتكليف والتعريف والحث والزجر والترغيب والترهيب: ومن لم يثبت لله عز وجل أمراً يطاع فقد أحال كل هذه الأوامر والنواهى والتذكيرات والتنبيهات على من ادّعى النبوة مقصورة عليه غير متعدية عنه وما يضيفه الى الله تعالى مِنْ قال الله وذكر الله وأمر الله ونهى الله ووعد الله وأوعد الله يكون مجازاً لاحقيقة وترويجا للكلام على العامة لاتحقيقا (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحى الىّ ولم يوح اليه شئ) فقد نسبوا النبي الذى فى أعلى درجات الانسان الى أشد الظلم الذى هو أسفل الدرجات والخيانة التى هى أخبث السيئات جلّ منصبُ النبوة عن ذلك *

﴿ بيان خواص النبوة ولها خواص ثلاث﴾

احداها تابعة لقوة التخيل والعقل العملى: والثانية تابعة لقوة العقل النظرى :والثالثة تابعة لقوة النفس *

الخاصية الأولى - اعلم أولا أنه ليس يمكن أن يبرهن على مبادى العلوم ومقدماتها من العلوم نفسها فيسلم لنا ههنا أن كل معلول معلول فيجب أن يلزم عن علته حتى يوجد وما دام ممكن الوجود عنه بعدُ فليس يوجد وأن الحركة

السماوية اختيارية : وأن الحركة الاختيارية لا تلزم الا عن اختيار بالغ موجب للفعل وأن الاختيار للأمر الكلى لا يوجب أمرا جزئيا فانه انما يلزم الأمر الجزئى بعينه عن اختيار جزئى يخصه بعينه وان الحركات التى توجد بالفعل كلها جزئية فيجب إن كانت اختيارية أن تكون عن اختيار جزئى فيجب أن يكون المحرك لها مدركا للجزئيات ولا يكون البتة عقلا صرفا بل يكون نفسا تستعمل آلة جسمانية تدرك بها أموراً جزئية ادراكا إما أن يكون تخيلا أو تعقلا عمليا هو أرفع من التخيل وله أيضا عقل كلىٌّ يستمد من العقل المفارق الذى يدرك العلوم الكلية وهذا كله مبين فى العلوم الالهية : فيظهر من تسليم هذه أن الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفسانى يتعقل الجزئيات بالنحو من التعقل الذى يخصها ويرتسم فيه صورها وصور الحركات التى يختارها كل واحد منها ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائما حتى تتجدد الحركات ويكون يتصور لا محالة حينئذ الغايات التى يؤدى اليها الحركات فى هذا العالم ويتصور هذا العالم أيضا بتفصيله وتلخيصه والأجزاء التى فيه لا يعزب عنها شئ : ويلزم ذلك أن يتصور الأمور التى تحدث فى المستقبل ـ وذلك أنها أمور يلزم وجودها عن النسبة التى بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية والنسب

التى بين الأمور التى ههنا والنسب التى بين هذه الأمور وتلك الحركات فلا يخرج شئ البتة من أن يكون حدوثه فى المستقبل لازما لوجود هذه على ماهى عليه فى الحال فان الأمور إما أن تكون بالطبع - وإما أن تكون بالاختيار - وإما أن تكون بالاتفاق والتى تكون عن الطبع انما تكون باللزوم عن الطبع إما طبع حاصل ههنا أوليا - أو طبع حادث ههنا عن طبع ههنا أو طبع حادث ههنا عن طبع سماوى *

وأما الاختيارات فانها تلزم الاختيار والاختيار حادث وكل حادث بعد ما لم يكن فله علة وحدوثه بلزومه وعلته إما شيء كائن ههنا على احدى الجهات أو شئ سماوى أو شئ مشترك بينهما . وأما الاتفاقيات فهى احتكاكات ومصادمات بين هذه الأمور الطبيعيه : والاختيارية بعضها مع بعض فى مجاريها فيكون إذاً الأشياء الممكنة ما لم تجب لم توجد وانما تجب لا بذاتها بل بالقياس الى عللها والى الاجتماعات التى لعلل شتى فاذاً يكون كل شئ متكون متصوراً بجميع الأحوال الموجودة فى الحال من الطبيعة والارادة الأرضية والسماوية ولمأخذ كل واحد منها ومجراه فى الحال فانه يتصور ما يجب عن استمرار هذه على مأخذها من

الكائنات ولا كائنات إلاّ ما يجب عنها كما قلنا : فالكائنات إذاً قد تدرك قبل الكون ولا من جهة ما هى ممكنة بل من جهة ما يجب وانما لا ندرك نحن لأنه إما أن يخفى علينا جميع أسبابها الآخذة نحوها أو يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها فبمقدار ما تظهر لنا منها يقع لنا حدس وظنّ بوجودها وبمقدار ما يخفى علينا منها يتداخلنا الشك في وجودها *

وأما المحركات للأجرام السماوية فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة معاً فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معاً فتكون الهيئة للعالم بما يريد أن يكون فيه يرتسم هناك: ثم تلك الصور لا وحدها بل الصور العقلية التى فى الجواهر المفارقة غير محتجبة عن أنفسنا بحجاب البتة من جهتها انما الحجاب هو فى قبولنا إما لضعفنا أو لاشتغالنا بغير الجهة التى عندها يكون الوصول اليها والاتصال بها؛ وأما اذا لم يكن أحد المعنيين فان الاتصال بها مبذول وليست مما تحتاج أنفسنا في ادراكها إلى شئ غير الاتصال بها ومطالعتها فأما الصور العقلية فان الاتصال بها بالعقل النظرى *

فأما هذه الصوّر التى الكلام فيها فان النفس انّما يتصورها بقوة أخرى وهو العقل العملى ويخدمه فى هذا الباب التخيلُ فتكون الأمور الجزئية تنالها النفس بقوتها

التي تسمى عقلاً عملياً من الجواهر العالية النفسانية وتكون الأمور الكلية تنالها النفس بقوتها التي تسمى عقلا نظريا من الجواهر العالية العقلية التي لا يجوز أن يكون فيها شيء من الصور الجزئية البتة وتختلف الاستعدادات للنفوس جميعا في الأنفس : خصوصاً الاستعداد لقبول الجزئيات بالاتصال بهذه الجواهر النفسانية فبعض الأنفس يضعف فيها ويقل هذا الاستعداد لضعف القوة المتخيلة وبعضها لا يكون فيه هذا الاستعداد أصلا لضعف القوة المتخيلة أيضا وبعضها يكون هذا فيه أقوى حتى ان الحس اذا ترك استعماله القوة المتخيلة وترك شغله بما يورد عليها جذبتها القوة العملية الى تلك الجهة حتى انطبع فيها تلك الصور الا ان القوة المتخيلة لما فيها من الغريزة المحاكية والمنتقلة من شيء الى غيره تترك ما أخذت وتورد شبهه أو ضده أو مناسبه كما يعرض لليقظان من أنه يشاهد شيئا فينعطف عليه التخيل الى أشياء أخرى يحضرها مما يتصل به بوجه حتى ينسيه الشيء الأول فيعود على سبيل التحليل والتخمين ويرجع الى الشيء الأول بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى اليه الخيال فيفطن أنه خطر في الخيال تابعاً لأي صورة تقدمته وتلك لأي صورة أخرى وكذلك حتى ينتهي إلى البدء ويتذكر ما نسيه

كذلك التعبير هو تحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهى الى الشيء الذى تكون النفس شاهدته حين اتصالها بذلك العالم وأخذت المتخيلة تنتقل عنه الى أشياء أخرى *

فهذه طبقة : وطبقة أخرى يقوّى استعداد نفسها حتى تستثبت ما نالته هناك ويستقر عليه الخيال من غير أن يغلبه الخيال وينتقل الى غيره فتكون الرؤيا التى لا تحتاج الى تعبير

وطبقة أخرى أشد تهيأ من تلك الطبقة وهم القوم الذين بلغ من كمال قوتهم المتخيلة وشدتها انها لا تستغرقها القوى الحسية فى ايراد ما يورد عليها حتى يمنعها ذلك عن خدمة النفس الناطقة فى اتصالها بتلك المبادىء الموحية اليها بالأمور الجزئية فيتصل لذلك فى حال اليقظة ويقبل تلك الصور *

ثم إن المتخيلة تفعل مثل ما تفعل فى حال الرؤيا المحتاجة الى التعبير بأن تأخذ تلك الأحوال وتحاكيها وتستولى على الحسّية حتى يؤثر ما يتخيّل فيها من تلك فى قوة بنطاسيا بأن تنطبع الصور الحاصلة فيها فى البنطاسيا المشاركة فيشاهد صوراً إلهية عجيبة مرئيةً وأقاويل إلهيّة مسموعة هى مثل تلك المدركات الوَحْيِيّة وهذه أدون درجات المعنى المسمى بالنبوّة وأقوى من هذا أن يستثبتَ تلك الأحوال والصّور على

هيئتها مانعة للقوة المتخيلة على الانصراف الى محا كاتها بأشياء أخرى *

وأقوى من هذ أن تكون المتخيلة مستمرة فى محا كاتها والعقل العملى والوهم لا يتخليان عما استثبتاه فثبت فى الذاكرة صورة ما أخذت وتقبل المتخيلة على بنطاسيا وتحاكى فيه ما قبلت بصور عجيبة مسموعة ومبصرة ويؤدى كل واحد منهما على وجهه *

وهذه طبقات النبوة المتعلقة بالقوى العقلية العملية والخيالية : وانظر قصص القرآن كيف أتت على جزئياتها كأنه شاهدها وحضرها وكأنها كانت بمرأى من النبي ومسمع وكيف صدقت بحيث لم ينكرها أحد من منكرى النبوة ولا يتعجبن متعجب من قولنا إن المتخيل قد يرتسم فى بنطاسيا فيشاهد فان المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون ولذلك علة تتصل بابانة السبب الذى لأجله يعرض للممرورين أن يخبروا بالأمور الكائنة فيصدقون فى الكثير ــ ولذلك مقدمة وهى أن القوة المتخيلة كالموضوعة بين قوتين مستعملتين لها سافلة وعالية *

أما السافلة فالحس فانها تورد عليها صورا محسوسة تشغلها ــ وأما العالية فالعقل فانه بقوته يصرفها عن التخيل

للكاذبات التي لاتوردها الحواس عليها ولا يستعملها العقل فيها واجتماع هاتين القوتين على استعمالها يحول بينها وبين التمكن من إصدار أفعالها الخاصة على التمام حتى تكون الصورة التي تحضرها بحيث ينطبع فى بنطاسيا انطباعا تاما فيحس فاذا أعرض عنها إحدى القوتين لم يبعد أن يقام الأخرى فى كثير من الأحوال فلم يمتنع عن فعلها فتمنعها فتارة تتخلص من مجاذبة الحس فتقوى على مقاومة العقل وتمعن فيما هو فعلها الخاص غير ملتفت الى معاندة العقل وهذا فى حال النوم وعند احضارها الصورة كالمشاهدة: وتارة تتخلص عن سياسة العقل عند فساد الآلة التى يستعملها العقل فى تدبير البدن فيستعصى على الحس ولا يمكنها من شغلها بل يمعن إيراد أفاعليها حتى يصير ماينطبع فيها من الصور كالمشاهدة لانطباعه فى الحواس ـ وهذا فى حال الجنون *

وقد يعرض مثل ذلك عند الخوف لما يعرض من ضعف النفس وانخذالها واستيلاء الوهم والظن المعينين للتخيل على العقل فيشاهد أمورا موحشة فالممرورون والمجانين يعرض لهم أن يتخيلوا ماليس موجوداً بهذا السبب *

وأما أخبارهم بالغيب فانما يتفق أكثر ذلك لهم عند أحوال كالصرع والغشى الذى يفسد حركات قواهم الحسية

وقد يعرض أن يكل قوتهم المخيلة لكثرة حركاتهم المضطربة لأنها قوة بدنية وتكون هممهم عن المحسوسات مصروفة فيكثر رفضهم للحس : واذا كان كذلك فقد يتفق أن لا تشتغل هذه القوة بالحواس اشتغالا مستغرقا ويعرض لها أدنى سكون عن حركاتها المضطربة ويسهل أيضا انجذابها مع النفس الناطقة فيعرض للعقل العملى اطلاع الى أفق عالم النفس المذكور فيشاهده هناك ويتأدى مايشاهده الى الخيال فيظهر فيه كالمشاهد المسموع فحينئذ اذا أخبر به المرور وخرج وفق مقاله يكون قد تكهن بالكائنات المستقبلة: والآن فيجب أن نختم هذا البيان فقد أدينا فيه نكت الأسرار المكتومة والله الموفق *

فان قال قائل اذا كان أصحاب الجن والكهنة والعرافون وبعض المجانين ربما يخبرون عن الغيب ويصدق خبرهم وينذرون بالآيات ويتحقق أثرها فبطلت الخاصية النبوية *

فالجواب أن نقول قد بينا قبل ذلك فى البيانات المتقدمة أن التخيل فى الحيوانات على تفاوت وتفاضل وتضاد وترتب حتى قال بعض الحكماء إن أعلى درجاته أن تصل النفس الى النفس التى هى مدبر فلك القمر الذى هو واهب الصور ولولا أن الجزئيات من الموجودات الكائنة الفاسدة متصورة

متخيلة فى ذات النفس الفلكى لما أفاض على كل مادة ماتستحقه من الصور ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئيـة من الـكائنات عنها فى العـالم العنصرى وكأنه بهذا المعنى صار للاجسام السماوية زيادة معنى على العقـل المفارق لتظاهر رأى جزئىّ وآخر كلىّ وإن كان الرأى الـكلى مستمدا من العقول فاذا فهمت هذا فللنفوس البشرية أن تنتقش من ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع وتكون كالمرآة المقابلة للنفس الفلـكى حتى يقع فيها جميع مافى النفس الفلكى فالى هذا الحد عظّموا أمر الخيال *

وأما فى جانب السفل فالى حيـوان عديم التخيل أو ضعيف التخيل سريع النسيان لا يمكنه أن يستثبت الصورة ساعة أو لحظة بل يتجدد له الخيالات بحسب تجدد الحركات وهذا على نمط التفاوت بالتفاضل وأما ماهو على نمط التفاوت بالتضاد فكخيال وتخيل كله حق نشأ عن نفس خيّرة وكخيال وتخيل كله باطل نشأ عن نفس شريرة وكخيال وتخيل بين الطرفين إن التفتت الى الخير التحق به وإن التفتت الى الشر التحق به وههنا نمط آخر من الـكلام وهو إثبات عقل تجرد عن كل خيال وإثبات خيال تجرد عن كل عقل وإثبات عقـل كله خيـال وإثبات خيال كله عقل : وههنا حسّ عمل من خيـال

وخيال عمل من حس وعقل عمل من خيال وخيال عمل
من عقل ـ وههنا علم على مزاج الظن وظن على مزاج العلم
ز وانهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً) اشارة الى
الظن الأول (وانا ظننا أن لن نعجز الله فى الأرض ولن
نعجزه هربا) إشارة الى الظن الثانى واختصاص الظن بالجن فى
القرآن لسر فى خصائص الجن وهو أن وجودهم خيالى
وتصوراتهم خيالية وصورهم لا تتراءى الا للخيال: وكما أن
الخيال على وسط بين الحس والعقل فكل ماهو خيالى على وسط
بين الجسمانى والروحانى كالجن والشياطين والأوساط أبداً
تكون ممزوجة من الطرفين أو تكون خالية عن الطرفين *

أما الخاصية الثانية للنبوة وهى تابعة للقوة النظرية
فنقول من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التى يتوصل
الى اكتسابها بحصول الحد الأوسط بعد الجهل انما يتوصل
الى اكتسابها فى القياس ـ وهذا الحد الأوسط قد يحصل على
ضربين من الحصول: فتارة يحصل بالحدس والحدس هو فعل
الذهن يستنبط بذاته الحد الأوسط : والذكاء قوة الحدس ،
وتارة يحصل بالتعلم ويتأدى التعليم الى الحدس فان الابتداء
ينتهى لامحالة الى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم
أدوها الى المتعلمين فجائز أن يقع للانسان بنفسه الحدس وأن

ينعقد فى ذهنه القياس بلا معلم بشرى - وهذا يتفاوت بالكم والكيف - أما فى الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر حدساً للحدود الوسطى *

وأما بالكيف فلأن بعض الناس يكون أسرعَ زمان حدس ولأن هذا التفاوت ليس منحصرا فى حد بل يقبل الزيادة والنقصان : فمنهم غبيّ لايعود عليه الفكر برادة : ومنهم له فطانة الى حدٍّ مّاويستمتع بفكره : ومنهم من هو أثقب من ذلك وله اصابة فى المعقولات وتلك الثقابة غير متشابهة فى الجميع بل ربما قلّت وربما كثرت فكما انك تجد جانب النقصان ينتهى الى حدّ يكون منعدم الحدس فأيقن ان جانب الزيادة يمكن أن ينتهى الى حدّ يستغنى فى أكثر أحواله عن التعلم والتفكر فيحصل له العلوم دفعة ويحصل معه الوسائط والدلائل فيمكن اذاً أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدّة الصفاء وكمال الاتصال بالمبادى العقلية الى أن يشتعل حدسا فى كل شىء فيرتسم فيه الصورة التى فى العقل الفعّال إما دفعة وإما قريبا من دفعة إرتساما لاتقليديا بل يقينيا مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة والدلائل الواضحة *

والفرق بين الحدس والفكر ان الفكرة هى حركة

للنفس فى المعانى مستعينا بالتخيل فى أكثر الامور يطلب بها الحد الأوسط وما يجرى مجراه مما يقاربه الى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون فى الباطن وما يجرى مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما إنبتّت . وأما الحدس فهو أن يتمثل الحد الأوسط فى الذهن دفعة بان يعلم العلة فيعلم المعلول أو يعلم الدليل فيحصل له العلم بالمدلول دفعة أو قريباً من دفعة وهذا الحصول تارة يكون عقيب طلب وشوق وقد يكون من غير طلب واشتياق بأن يكون نفسا شريفة قوية مستضيئة فى نفسها فيحصل له العلوم ابتداء كأنه ما تخلى الى اختياره يكاد ذيتها يضيء ضوء الفطرة ولولم تمسسه نار الفكرة ولا يفارق طريق الالهام والحدس طريق الاكتساب والفكر فى نفس العلم ولا فى محله ولا فى سببه لأن محل العلم النفس * وسبب العلم العقل الفعّال أو الملك المقرب ولكن يفارقه فى جهه زوال الحجاب فان ذلك ليس باختيار العبد ولم يفارق الوحيُ الالهامَ فى شيء من ذلك بل فى مشاهدة الملك المفيد للعلم *

سؤال فان قال قائل اذا كان هذه القوة الحدسية موجودة فى غير النبي فان الانسان يجد فى نفسه هذا التحدس فى مسائل كثيرة ولكل أحد فى صناعته حدوس فان شرط

فى النبي أن يكون فى جميع المعقولات فهو شرط غير موجود فانه ربما يمتنع عليه الحدس فى مسألة أو مسائل وأيضاً فان عقله حينئذ يكون غير مشتبه عليه شيء ممّا من الغيب والشهادة فيكون بعينه عقلا بالفعل فلا يحتاج الى وسط فلا يكون له حدس : وقد أثبتم له الحدس فهذا خلف :وان كان الحدس فى بعض المسائل فقد شاركه فيه غيره وليس بخاصية له *

وأيضا ليس بعض المسائل أولى من بعض وليس له حد محدود يختص بالنبوة فلم تتعين الخاصية النبوية: وأيضا قد رتبتم العقل أربع مراتب الهيولانى ، والملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد. ففى أىّ مرتبة توجد للنبي خاصية يتميز بها عن سائر الناس *

الجواب أن نقول من لم يثبت فى العقول الانسانية تضادّاً أو ترتبا لم يستقم له اثبات هذه الخاصية ـ أما التضادّ فعقل النبي وعقل الكاهن ـ وأما الترتب فكعقل النبي وعقل الصديق والمتضادّان خصمان يحتاجان الى حاكم ليس فوقه حاكم والمترتبان ينتهيان بعقل ليس فوقه عقل : وعلى الوجهين جميعا عقل النبي فوق العقول كلها وحاكم عليها ومتصرف فيها ومخرجها من القوة الي الفعل ومكملها بالتكليف الى أقصى غايات الكمال اللائق بكل واحد منها فلا يمكن التنصيص

على حدّ محدود ـ أما اذا كان يمكن أن يقال إن هذه القوة قابلة للزيادة والنقصان فعقل النبي فوق العقول كلها *

أما الخاصية الثالثة التابعة للنفس فنقول قد ظهر لنا فى العلوم الالهيّة أن الصورة التى هى فى الأجسام العالمية تابعة فى الوجود للصور التى فى النفوس والعقول الكلية وأن هذه المادة طوعٌ لقبول ماهو متصور فى عالم العقل فان تلك الصور العقلية مبادى لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع فى العوالم الجسمانية :والأنفس الانسانية قريبة من تلك الجواهر وقد نجد لها فعلا طبيعيا في البدن الذى لكل نفس فان الصورة الارادية التى ترتسم فى النفس يتبعها ضرورة شكل قسرىٌّ للاعضاء وتحريك غير طبيعى وميل غير غريزىّ يذعن لها الطبيعة والصورة الخوفية التى ترتسم فى الخيال يحدث عنها فى البدن مزاج من غير استحالة عن محيل طبيعى شبيه بنفسه :والصورة الغضبية التى ترتسم فى الخيال يحدث عنها فى البدن مزاج آخر من غير محيل شبيه والصورة المعشوقية عند القوة الشهوانية اذا لحت فى الخيال حدث عنها مزاج يُحدِث ريحا من المادة الرطبة فى البدن ويحدّره الى العضو الموضوع آلة للفعل الشهوانى حتى تستعد لذلك الشأن وليست طبيعة البدن الا من عنصر العالم ولولا

أن هذه الطبائع موجودة فى جوهر العنصر لما وجد فى هذا البدن ولا تنكر أن يكون من القوى النفسانية ماهوأقوى فعلا وتأثيراً من أنفسنا نحن حتى لايقتصر فعلها فى المادة التى رسم لها وهو بدنها بل اذا شاءت أحدثت فى مادة العالم ماتتصوره فى نفسها وليس يكون مبـدأ ذلك الاحداث تحريك وتسكين وتبريد وتسخين وتكثيف وتليين كماتفعل فى بدنها فيتبع ذلك أن يحدث سحبٌ هاطلة ورياح وصواعق وزلازل وصياح مثيرة ويتبعه مياه وعيون جارية وما أشبه ذلك فى العالم بارادة هذا الانسان: والذى يقع له هذا الكمال فى جبلةالنفس ثم يكون خيّراً متحليا بالسيرة الفاضلة ومحامد الأخلاق وسير الروحانيين مجتنباً عن الرذائل ودنيات الامور فهو ذو معجزة من الانبياء أى من يدعى النبوة ويتحدى بها وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة أو كرامة من الأولياء ويزيده تزكيته لنفسه وضبطه القوى واسلاسها من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته: ثم من يكون شريراً ويستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث*

واعلم أن هـذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها هى ظنون إمكانية سيرَ اليها من أمور عقلية فقط وان كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ـ ولكنها تجارب لما ثبتت طُلب

اسبابها : ومن حسن الاتفاق لمحبي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم أو يشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم حتى يصير ذلك ذوقا فى إثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة وداعيا له الى طلب سببها فانه اذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أحسن الفوائد وأعظم العوائد والله ولى التوفيق *

﴿خاتمة لهذا الباب﴾

فأفضل النوع البشرى مَن أوتى الكمال فى حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشرى أصلا: وأوتى للقوة المتخيلة استقامة وهمة لا يلتفت الى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم النفسانى بما فيه من أحوال العالم ويستثبتها فى اليقظة فيصير العالم وما يجرى فيه متمثلا لها ومنتقشا بها ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر فى عالم الطبيعة حتى ينتهى الى درجة النفوس السماوية *

ثم الذى له الأمران الأولان وليس له الامر الثالث ثم الذى له هذا التهيؤ الطبيعى فى القوة النظرية دون العملية ثم الذى يكتسب هذا الاستكمال فى القوة النظرية ولا حصة له فى أمر القوة العملية من الحكماء المذكورين : ثم الذى ليس له فى القوة النظرية لا تهيؤ طبيعى ولا اكتساب تكلفى ولكن له التهيؤ فى القوة العملية: فالرئيس المطلق والملك

الحقيق الذى يستحق بذاته أن يملك هو الأول من العدة المذكورين الذى إن نسب نفسه الى عالم العقل وجد كأنه يتصل به دفعة واحدة وإن نسب الى عالم النفس وجد كأنه من سكان ذلك العالم وإن نسب نفسه الى عالم الطبيعة كان فعّالا فيه ما يشاء والذى يتلوه أيضا رئيس كبير بعده فى المرتبة والباقون هم أشراف النوع الانسانى وكرامه *

وأما الذين ليس لهم استكمال شئ من القوى إلا انهم يصلحون الأخلاق ويقتنون الملكات الفضيلة فهم الازكياء من النوع الانسانى ليسوا من ذوى المراتب العالية إلا انهم متميزون من سائر أصناف الانسان *

﴿ بيان السعادة والشقاوة بعد المفارقة ﴾

اعلم أن الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين شرحوا أحوال الآخرة أتمّ شرح وبيان وانما بعثوا لسوق الناس اليها ترغيباً وترهيباً وتشويقاً وتخويفاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل لا سيما ما فى الشريعة الاخيرة من تقرير أحوال المعاد بالروحانى والجسدانى والعاجل والآجل وضرب الأمثال فيها وإقامة البراهين عليها وانما يتعرف حال ما بعد الموت من الانبياء عليهم السلام لأنهم الذين اطلعوا على أحواله وحياً واخباراً والعقل المجرد

كيف يهتدى الى مقادير العلوم والأخلاق حتى يرتب على كل علم وعمل جزاء فى الآخرة مقدراً عليها مناسبا لها: ومن المعلوم أن العلوم مترتبة متفاضلة وانما شرفها بشرف معلوماتها: ومقادير الشرف فيهما مترتبة على مقادير شرف المعلومات ومقادير السعادة بها: والجزاء عليها مرتب على مقادير الشرف فيها ـ وكذلك الأخلاق والأعمال متفاوتة متفاضلة ومتمايزة بالخير والشر والمقادير فيها عملا وجزاء مما لا يهتدى اليه عقل كل عاقل إلا أن يكون مؤيداً من عند الله عز وجل بالوحى والانباء مطلعا على ما فى ذلك العالم من أنواع الجزاء فاذاً السعادة البدنية قد شرحها الشرع أتم شرح وبيان فلا يحتاج الى مزيد بسط *

أما السعادة أوالشقاوة التى بحسب الروح والقلب فقد أشار اليها ونبه عليها فى مواضع ونحن نشرح ذلك بقدر ما تهتدى اليه العقول القاصرة فى دار الغربة *

فنقول يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها وأذًى وشراً يخصها: مثاله ان لذة الشهوات أن يتأدى اليها من محسوساتها كيفية ملائمة من الحس وكذلك لذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الامور الماضية الموافقة وأذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها

نوعا من الشركة فى أن الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الحاصلة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذى هو بالقياس اليه كمال بالفعل. فهذا أصل :وأيضا فان هذه القوى وان اشتركت فى هذه المعانى فان مراتبها فى الحقيقة مختلفة فالذى كماله أفضل وأتم وأدوم وأوصل اليه وأحصل له والذى هو فى نفسه أشد إدراكا كانت اللذة التى له أبلغ وأوفر وهذا اصل:وقد يكون الخروج الى الفعل فى كمال بحيث يعلم انه كائن لزيد ولا يشعر باللذة مالم يحصل له ومالم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق أن الجماع لذيذ ولكن لايشتهيه ولا يحن اليه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة أخرى كما يشتهى من يجرب شهوة من حيث يحصل بها إدراك وإن كان مؤذيا وكذلك حال الأكمه عند الصور الجمالية والأصم عند الالحان المنتظمة الرخيمة ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار فى بطنه وفرجه وان المبادى الأول المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة *

وإن رب العالمين ليس فى سلطانه وخاصيته البهاء الذى له وقوته الغير المتناهية أمر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن أن نسميه لذة فأى نسبة يكون لذلك مع هذه

الحسية ونحن نعرف ذلك يقيناولكن لا نشعر به لفقداننا تلك الحالة فيكون حالنا حال الأصم والأكمه وهذا أصل وأيضا فان الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع أو شاغل للنفس فيكرهه ويؤثر ضده عليه مثل كراهية المريض للعسل وشهوته للطعوم الردية الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد اللذة ولا يشعر بها وهذا أصل :وأيضا قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا يحسّ به ولا ينفر عنه حتى اذا زال العائق رجع الي غريزته فتأذت به مثل الممرور فربما لا يحسّ بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه وينقى اعضاءه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له — وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة وهو أوفق شئ له وكارها له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه فى طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب الألم العظيم مثل حرق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحس قد أصابته آفة فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس به حينئذ *

فاذا تقررت هذه الأصول فنقول : إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل

والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض فى الكل مبتدأ من مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانيات المتعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها: ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا فى سلكه وصايرا من جوهره *

فاذا قيس هذا بالكمالات المشوقة التى للقوى الأخرى توجد فى المرتبة التى بحيث يقبح معها أن يقال إنها أفضل وأتم منها بل لا نسبة لها البتة بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة ودواما: وكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد وكذلك شدة الوصول فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح والأجسام بالقياس الى ماوصوله بالسريان فى جوهر الشئ كأنه هو بلا انفصال اذ العقل والمعقول واحد أوقريب من الواحد وأما أن المدرك فى نفسه أكمل فهو أمر لا يخفى وأما انه أشد إدراكا فأمر أيضا يكشف عنه أدنى بحث فانه أكثر عدداً للمدركات وأشد تقصيا للمدرك وتجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة فى معناه الا بالعرض والخوض في باطنه

وظاهره بل كيف يعاير هذا الادراك بذلك الادراك أو كيف يمكننا أن تنسب اللذة الحسية والبهيمية والغضبية الى هذه السعادات واللذات ـ ولكنا فى عالمنا هذا وأبداننا هذه وانغمارنا فى الرذائل لا نحسّ بتلك اللذة اذا حصل شئ من اسبابها عندنا كما أومأنا اليه فى بعض ماقدمنا من الاصول ـ ولذلك لا نطلبها ولا نحنّ اليها: اللهم الا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحينئذ ربما تتخيل منها خيالا طفيفا ضعيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات اليقينية: والتذاذنا بذلك شبيه بالتذاذ الحس عن المذاقات اللذيذة بروا ئحها من بعيد *

وأما اذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس تنبهت وهى فى البدن لكمالها الذى هو معشوقها ولم تحصله وهى بالطبع نازعة اليه اذا عقلت بالفعل انه موجود إلا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا أنساه ذاته ومعشوقه كما ينسى المرض الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسى المرور الالتذاذ بالحلو واشتهاءه وتميل بالشهوة منه الى المكروهات فى الحقيقة عرض لها حينئذ من الالم لفقد انه كفاء مايعرض من اللذة التى أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التى

لا يَعد لُها تفريق النار للاتصال وتبديلها أو تبديل الزمهرير المزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذى أومأنا اليه فيما سلف والذى قد عمل فيه نارا وزمهريرا فمنعت المادة الملابسة وجوه الحس عن الشعور فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم *

وأما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال فيمكنها به اذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال الذى لها ان تبلغه كان مَثلُه مثل الخدر الذى اذيق المطعم الألذ وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشا كل الحالة الطيبة التى للجواهر الحية المحضة أجل من كل لذة وأشرف — فهذه السعادة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا اللذة العقلية الشوق الى كمالها وذلك عند ما يتبرهن لهم أن من شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الأول أيضا فى سائر القوى بل شعور أكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب *

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى

موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لأن هذا الشوق
انما يحدث حدوثا وينطبع فى جوهر النفس اذا تبرهن للقوة
النفسانية ان ههنا أموراً يكسبها العلم بالحدود الوسطى وبمباد
معلومة بأنفسها - وأما قبل ذلك فلا يكون لأن هذا الشوق
يتبع رأيا وليس رأيا أوليا بل رأيا مكتسبا - فهؤلاء اذا
اكتسبوا هذا الرأى لزم النفس ضرورة هذا الشوق واذا
فارق ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام وقع فى
هذا النوع من الشقاء الأبدى لأنه انما كانت تلك السعادة
تكتسب بالبدن لاغير وقد فارق وهؤلاء إما مقصرون عن
السعى فى كسب الكمال الانسىّ أو معاندون جاحدون
متعصبون لآراءٍ فاسدة متضادة للآراء الحقيقية وحال
الجاحدين أشد من حال المقصرين: وحال المقصرين أشد من حال
النفوس الساذجة الصرفة — وأما انه كم ينبغى أن يحصل
عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد
الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة فليس يمكننى ان أنصّ عليه
نصًّا الا بالتقريب وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الانسان
المبادى المفارقة تصوراً حقيقيا ويصدّق بها تصديقا يقينيا
لوجودها عنده بالبرهان ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة
فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ويتقرّر

عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ويتصور العناية الشاملة للكل وكيفيتها ويتحق ان الذات الحق الموجد للكل أىّ وجود يخصها وأى وحدة تخصها وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثّر وتغير بوجه من الوجوه: وكيف ترتبت نسبة الوجود اليه جل وعلا: ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات الى ماخلفه جملة *

ونقول أيضا إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملى من النفس فاليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه: ونقدم لذلك مقدمة — فنقول إن الخُلُقَ هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال مّا بسهولة من غير تقدم روية، والخلق المحمود هو الوسط بين الطرفين المذمومين فكلا طرفى قصد الامور ذميم: وقد شرحنا ذلك أتم شرح فيما سبق: وجملته أن لا تحكم العلاقة مع القوى البدنية قصدا بل يكون للعقل العملى يد الاستيلاء :وللقوة الحيوانية الانقياد والمطاوعة *

فالعقل ينبغى أن لا يتأثر عن القوى الحيوانية بل يؤثر والقوى الحيوانية ينبغى أن تتأثر ولا تؤثر فاذا كان كذلك فتكون النفس على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزه وذلك غير مضادّ لجوهره ولا مائل به الى جهة البدن . ثم النفس انما كان البدن يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذى يخصه وعن طلب الكمال الذى له وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له أو الشعور بألم فقد الكمال ان قصر عنه لا بأن النفس منطبعة فيه أو منغمسة فيه لكن للعلاقة التى بينهما وهو الشوق الجبلى الى تدبيره والاشتغال بآثاره وما يورده عليه من عوارضه . فاذا فارق وفيه ملكة الاتصال به وكان قريب الشبه من حاله وهو فيه فبقدر ماينقص من ذلك يزول عنه غفلته عن حركة الشوق الذى له الى كماله وبقدر مايبقى منه يصده عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ويحدث هناك من الحركات المشوشة مايعظم أذاه *

ثم تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهره مؤذية له وانما كان يلهيه عنه البدن وتمام انغماسه فيه فاذا فارقته أحست بتلك المضادة العظيمة فان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وتأذّت أذى عظيماً لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر ذاتى بل لأمر عارض غريب والأمر العارض الغريب لايدوم ولا يبقى

ويزول ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكريرها فيلزم اذاً أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتنمحي قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها — ولهذا لم يرَ أهل السنة تخليدَ أهل الكبائر من المؤمنين لأن أصل الاعتقاد راسخ والعوارض تزول ويعفى عنها وتغفر *

وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق ولم تحن الى المعارف التي للعارفين فانها اذا فارقت الأبدان وكانت غير مكتسبه للهيئات الردية صارت الى سعة رحمة الله تعالى ونوع من الراحة — ولهذا قال عليه السلام «أكثر أهل الجنة البله وعليون لذوى الألباب» — وأما ان كانت مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصي وكدورات الشهوات وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لامحالة شوقها الى مقتضاها فتتعذب عذابا شديدا لفقدان البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق اليه لأن آلة الذكر والفكر قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي وان اعتقدت اعتقادات باطلة وآراء فاسدة ومع ذلك تعصب لتلك الاعتقادات وجحد الحق فذلك هو حليف ألم ورفيق عذاب اليم مقيم *

فخلاصة هذا الفصل أن النفس بعد المفارقة إن كانت

قد فارقت قبل أن اكتسبت حقا أو باطلا فهو من أهل
النجاة لامستريح منعم ولا معذب كحال الصبيان والمجانين
وإن كانت معتقدة اعتقادات وهمية فاسدة مضادة للحق
وأضاف اليها أعمالا على خلاف الشرع فهو فى عذاب مقيم
وإن اعتقدت اعتقادا حقا لا عن براهين يقينية وأضاف اليها
أعمالا صالحة فهو من أهل الجنة : وان اعتقدت اعتقادات حقة
ولكن اشتغلت بزخارف الدنيا ولذاتها وشهواتها فهو معذب
ملتفت الى ما خلفه غير واصل اليه لأن آلة طلب الدنيا قد
بطلت إلا أن هذا العذاب لا يبقى بل يزول إذا أتى عليه مدة
من الزمان : وان كانت من العلوم فى درجة الكمال واعتقدت
الحقائق على براهين يقينية ولكن تنتهج مناهج الشرع ولم
تسلك سبيل الخيرات ولم يعمل بعلمها فهو معذب مدة
ولكن يزول ولا يبقى ويبلغ بالآخرة درجة من السعادة بسبب
العلم لأن هذه العوارض بمقتضى الشهوات وتلك تزول *
وان حصل له العلوم اليقينية إما على سبيل الحدس وإما على
سبيل الفكر ونزه أخلاقه وحسنها وعمل بموجب الشرع فله
الدرجة العليا فى السعادة وله الوصول بلا انفصال وهو النظر
الى الجمال الحق والجلال المحض والكمال الصرف كما قال الله
تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فحق العاقل أن

يسعى لطلب تلك السعادة ويحترز عن مضادها وعوائقها والله ولى التيسير والتوفيق *

﴿ فصل ﴾

والنفس الانسانية اذا تجرّدت عن البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها فانه يجوز أن يكون فيها ما يكون بالعقل والرأى وسائر ما يُعقل مما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والسكون بالفعل وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كلها فتنتقش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى تحتاج أن تفعل فعلا ينال به كمالا ويقول قولا ينال به كمالا وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما فانها تنتقش بنقش الوجود كله فلا يحتاج الى طلب نقش آخر فلا يتصرّف فى شىء مما كان فى هذا العالم ، وفى تحصيلها على هيئاتها الجزئية طالبة لها من حيث كانت جزئية : والنفس الزكية تُعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعدُ بالبدن ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها ولا تحب أن تذكر فكيف الفائز بالتجرد المحض مع الاتصال بالحق والجمال المحض والعالم الأعلى الذى فى حيز السّرمد وهو عالم ثبات ليس عالم التجدد الذى فى مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر: وانما عالم التجدد عالم الحركة والزمان فالمعانى العقلية

الصرفة والمعانى التى تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل وكذلك حال نفوسنا *

والحجة فى ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور المعقولات حصلت فى الجواهر التى في ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول الى معقول فلا يكون هناك انتقال من حال الى حال حتى انه لا يقع أيضاً للمعنى الكلى تقدّم زمانىّ على المعنى الجزئىّ كما يقع ههنا فانك تحصّل الكلى أولا ثم تأتى الحالة الزمانية فتفصّل بل العلم بالمجمل من حيث هو مجمل وبالمفصّل من حيث هو مفصّل مما لا يفصل بينهما الزمان فاذا كان هذا هكذا فى الجوهر الذى هو الخاتم فكذلك هو فى الجوهر الذى هو كالشمع فان نسبة الجوهر الذى هو كالشمع حين ترتفع العوائق الى الذى هو كالخاتم نسبة واحدة فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر بل الكل معا وهذا فصل فى غاية التحقيق *

﴿ بيان حقيقة اللقاء والرؤية ﴾

اعلم أن المدركات تنقسم الى مايدخل فى الخيال كالصّور المتخيلة والأجسام المتلونة والمتشكلة من أشخاص الحيوان والنبات والى مالا يدخل كذات الله سبحانه وكل ما ليس بجسم كالعلم والقدرة والارادة وغيرها : ومن رأى إنساناً ثم غمّض بصره وجد صورته حاضرة فى خياله كأنه ينظر اليها

ولـكن اذا فتح العين وأبصر أدرك تفرقة بينهما ولا يرجع التفرقة الى اختلاف بين الصورتين لأن الصورة المرئية تـكون موافقة للمتخيّلة وانمـا الافتراق بمزيد الوضوح والـكشف فان صورة المرئى صارت بالرؤية أتم انكشافا ووضوحا وهو كشخص يرى فى وقت الإسفار قبل انتشار ضوء النهار : ثم يرى عند تمـام الضوء فانه لا تفارق إحدى الحالتين الأخرى الا فى مزيد الانكشاف فاذاً الخيال أول الادراك والرؤية هو استكمال ادراك الخيال وهو غاية الـكشف وسُمّى ذلك رؤية لأنه غاية الـكشف لا لأنه فى العين بل لو خلق الله تعالى هذا الادراك الـكامل المـكشوف فى الجبهة أو الصدر مثلا استحق أن يسمى رؤية *

واذا فهمت هذا فى المتخيلات فاعلم أن المعلومات التى لا تتشكل فى الخيال أيضا لمعرفتها وإدراكها درجتان : احداهما أولى : والثانية استكمال لها : وبين الثانية والأولى من التفاوت فى مزيد الـكشف والايضاح ما بين المتخيل والمرئى فتسمى الثانية أيضا بالاضافة الى الأولى مشاهدة ولقاء ورؤية ـ وهذه التسمية حق لأن الرؤية سميت رؤية لانها غاية الـكشف وكما أن سنة الله جارية بأن تطبيق الأجفـان يمنع من تمـام الـكشف بالرؤية ويكون حجابا بين البصر والمرئى ولا بد

من ارتفاع الحجاب لحصول الرؤية ومالم يرتفع كان الادراك الحاصل مجرّد التخيل فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن ومقتضى الشهوات وماغلب عليها من الصفات البشرية فانها لا تنتهى الى المشاهدة واللقاء فى المعلومات الخارجية عن الخيال بل هذه الحياة حجاب لها مانع عنها بالضرورة كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار *

ولذلك قال الله تعالى لموسى عليه السلام (لن ترانى) وقال تعالى (لا تدركه الأبصار) أى فى الدنيا فاذا ارتفع الحجاب بالموت بقيت النفس ملوّثة بكدورات الدنيا غير منفكة عنها بالكلية وان كانت متفاوتة فى ذلك التلوّث : فمنها ما تراكم عليها الخبثُ والصدأ فصارت كالمرآة التى قد فسد بطول تراكم الخبث جوهرُها ولا تقبل الاصلاح والتصقيل وهؤلاء هم المحجوبون عن ربهم أبد الآباد نعوذ بالله منه *

ومنها مالم ينته الى حد الرين والطبع ولم يخرج عن قبول التزكية والتصقيل فيعرض على النار عرضا يقلع منه الخبث الذى هو متدنس به ويكون عرضه على النار بقدر الحاجة الى التزكية وأقلها لحظة خفيفة وأقصاها فى حق المؤمنين كما ورد فى الخبر سبعة آلاف سنة ولن يرتحل نفس من هذا العالم الاّ ويصحبها غبرة وكدورة مّا وإن قلّت *

ولذلك قال تعالى (وإن منكم الاَّ واردها كان على ربك حتماً مقضيًّا) أللهم إلا نفوسا قد انغمست فى تأمل الجبروت وانخرطوا فى سلك القدس مستديمين لشروق نور الحق فى أسرارهم على الدوام :فهؤلاء مبدؤهم ومعادهم سواء فان من النفوس الانسانية وعقولها ما هو نفس مفطورة على التجرد والتقدس عن علائق المواد وغواشى هذا العالم من القوة والاستعداد منخرطا فى سلك العقول المفارقة متصلا بالعقل الأول مستمدا من الكلمة العليا مؤيداً من أمر الله تعالى أرسل الى عالم الأجساد لا ليستكمل عنها وعن قواها الجسمانية استكمال العقول الهيولانية لتخرج من القوة الى الفعل بل لتخرج المعقول بالقوة من القوة الى الفعل ويكمّل النفوس الناطقة المنغمسة فى أحوال هذا العالم الى غايات قدّرت لها من الكمال: فهؤلاء فُطر مبدؤهم على طبيعة معادهم فهم الملأ الأعلى وهم المبادئ الأولى يحق لهم أن يقولوا كنا أظلة عن يمين العرش فسبّحنا فسبَّحت الملائكة بتسبيحنا وحقا قال لهم (قل إن كان للرحمان ولد فانا أول العابدين) وصدقا ـ قال عليه السلام «كنت نبيا وآدم لمنجدل بين الماء والطين»ومن رأى التضاد والترتب فى الموجودات والفروغ والمستأنف فى الأحكام لم يبق عليه إشكال ـ أما أكثر النفوس فستيقنة

للورود بقدر التلطخ بالاوزار منها فاذا أكمل الله تعالى تطهيرها
وتزكيتها وبلغ الكتاب أجله ووقع الفراغ عن جملة ماوعد به
الشرع من العرض والحساب وغيره ووافى استحقاق الجنة
وذلك وقت مبهم لم يُطلع الله عليه أحداً من خلقه فانه واقع
بعد القيامة ووقت القيامة مجهول : فعند ذلك يستعد بصفائه
ونقائه من الكدورات حيث لا يرهق وجهه غبرة ولا قترة
لأن يتجلى فيه الحق جل جلاله فيتجلى له تجليا يكون انكشاف
تجليه بالاضافة الى ما عليه كانكشاف تجلى المرئيات بالاضافة
الى ماتخيله — وهذه المشاهدة والتجلى هى التى تسمى رؤية
فاذاً الرؤية حق بشرط أن لا تفهم من الرؤية استكمال الخيال
فى متخيل متصوَّر مخصوص بجهة ومكان فان ذلك مما يتعالى
عنه ربُّ العالمين علوا كبيراً بل كما عرفته فى الدنيا معرفة
حقيقية تامة من غير تصور وتخيل وتقدير شكل وصورة
فتراه فى الآخرة كذلك بل أقول المعرفة الحاصلة فى الدنيا
بعينها هى التى تستكمل فتبلغ كمال الانكشاف والوضوح
وتنقلب مشاهدة فلا يكون بين المشاهدة فى الآخرة والمعلوم
فى الدنيا اختلاف الا من حيث زيادة الكشف والوضوح
فاذا لم يكن فى المعرفة إثبات صورة وجهة فلا يكون
فى استكمال المعرفة بعينها وترقيها فى الوضوح الى غاية الكشف

أيضا جهة وصورة لأنها هى بعينها الا فى زيادة الكشف كما أن الصورة المرئية هى المتخيّلة بعينها إلا فى زيادة الكشف ولهذا لا يفوز بدرجة النظر والرؤية الا العارفون فى الدنيا لأن المعرفة هى البذر الذى ينقلب فى الآخرة مشاهدة كما تنقلب النواة شجرة والبذور زرعا : ومن لا نواة له فكيف يحصل له نخل فكذلك من لا يعرف الله فى الدنيا فكيف يراه فى الآخرة :ولما كانت المعرفة على درجات متفاوتة كان التجلى أيضا على درجات متفاوتة فاختلاف التجلى بالاضافة إلى اختلاف المعارف كاختلاف النبات بالاضافة الى اختلاف البذور اذ تختلف لا محالة بكثرتها وقلتها وحسنها وقوتها وضعفها ـ ولذلك قال عليه السلام «ان الله تجلّى للناس عامة ولا بى بكر خاصة لانه فَضَلَ الناسَ بسرٍّ وُقِرَ فى صدره» فلاجرم تفرّد بالتجلى وكل من لم يعرف الله فى الدنيا لا يراه فى الآخرة اذ ليس يستأنف لأحد فى الآخرة ما لم يصحبه من الدنيا ولا يحصد أحد الا ما زرع ولا يُحشرُ المرء الاّ على مامات عليه ولا يموت الاّ على ما عاش عليه فما صحبه من المعرفة هى التى يتنعم بها بعينها فقط الا أنها تنقلب مشاهدة بكشف الغطاء عنها فتتضاعف اللذة كما تتضاعف لذة العاشق اذا استبدل بخيال صورة المعشوق رؤية صورته فان ذلك هو منتهى لذته

فاذاً نعيم الجنة بقدر حب الله تعالى وحب الله تعالى بقدر المعرفة : فأصل السعادات هى المعرفة التى عبَّر الشرعُ عنها بالايمان *

فان قلت فلذة الرؤية إن كان لها نسبة الى لذة المعرفة فهى قليلة وإن كانت أضعافها لأن لذة المعرفة فى الدنيا قليلة ضعيفة فتضاعفها الى حد قريب لا ينتهى فى القوة الى أن يُستحقر سائر لذات الجنة فيها *

فاعلم أن هذا الاحتقار للذة المعرفة مصدره الخلوّ عن المعرفة : فمن خلا عن المعرفة كيف يدرك لذتها وان انطوى على معرفة ضعيفة وقلب مشحون بعلائق الدنيا فكيف لذتها فللعارفين فى معرفتهم وفكرتهم ولطائف مناجاتهم لله تعالى لذات لو عرضت عليهم الجنة فى الدنيا بدلا عنها لم يستبدلوا بها الجنة *

ثم هذه اللذة مع كمالها لا نسبة لها أصلا الى لذة اللقاء والمشاهدة كما لا نسبة للذة خيال المعشوق الى رؤيته: واظهار عظم التفاوت بينهما لا يمكن الا بضرب مثال *

فنقول لذة النظر الى وجه المعشوق فى الدنيا تتفاوت بأسباب * أحدها كمال جمال المعشوق ونقصانه * والثانى كمال قوة الحبّ * والثالث كمال الادراك * والرابع اندفاع العوائق المشوشة والآلام الشاغلة للقلب فقدّر عاشقاً ضعيف العشق

ينظر الى وجه معشوقة من وراء ستر رقيق على بعد بحيث يمنع انكشاف كنه صورته فى حالة اجتمع عليه عقارب وزنابير تؤذيه وتلدغه وتشغل قلبه فهو فى هذه الحالة لا يخلو عن لذة مّا من مشاهدة جمال معشوقه فلو طرأت على الفجأة حالة انهتك بها الستر وأشرق به الضوء واندفع عنه المؤذيات وبقى سليما فارغا وهجم عليه الشهوة القوية المفرطة والعشق المفرط حتى بلغ أقصى الغايات: فانظر كيف تتضاعف اللذة حتى لا يبقى للأولى اليه نسبة يُعتد بها فكذلك فافهم نسبة لذة النظر الى لذة المعرفة : فالستر الرقيق مثال للبدن والاشتغال به : والعقارب والزنابير مثال للشهوات المتسلطه على الانسان من الجوع والعطش : والغضب والغم والحزن وضعف الشهوة والحب مثال لقصور النفس فى الدنيا ونقصانها عن الشوق الى الملأ الأعلى والتفاته الى أسفل السافلين: وهو مثل قصور الصبيّ عن ملاحظه لذة الرئاسة والعكوف على اللعب بالعصفور : فالعارف وإن قويت فى الدنيا معرفته فلا يخلو عن هذه الشهوات ولا يتصور أن يخلو عنها البتة ، نعم قد تضعف هذه العوائق فى بعض الأحوال ولا يدوم فلا جرم يلوح من كمال المعرفة ما يبهتُ العقل ويعظم لذته بحيث يكاد القلب ينفطر لعظمته ولكن يكون ذلك كالبرق الخاطف

وقلّما يدوم بل يعرض من الشواغل والأفكار والخواطر ما يشوّشه وينغصه وهذه ضرورة دائمة فى هذه الحياة الفانية ولا تزال هذه اللذة منغصة الى الموت: وانما الحياة الطيبة بعد الموت :وانما العيش عيش الآخرة :وان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون * وكل من انتهى الى هذه الرتبة فانه يحب لقاء الله فيحب الموت ولا يكرهه الا من حيث ينتظر زيادة استكمال فى المعرفة فان بحر المعرفة لا ساحل له والاحاطة بكنه جلال الله محال وكلما كثرت المعرفة بالله وبصفاته وبأفعاله وبأسرار مملكته وقويت كثر الابتهاج باللقاء وعظم *

اللّهم لا تخرجنا من هذه الدار الاّ عارفين مستكملين فى المعرفة مستغرقين فى الوحدانية منقطعين عن علائق الدنيا وزخارفها برحمتك يا أرحم الراحمين *

﴿ خاتمة ﴾

تنعطف فائدتها على ما سبق من معرفة النفس وقواها وبذلك تتدرّج الى معرفة الحق جل جلاله ومعرفة صفاته وأفعاله لأن المبادىء انما تراد للنهايات، والنهايات انما تظهر للمبادىء: فكل علم لا يؤدى الى معرفة البارى جلّ جلاله فهو عديم الجدْوَى والفائدة، وقليل النفع والعائدة *

فنقول إنا أثبتنا النفس على الجملة بمعرفة آثارها وأفعالها فالنفس النباتية عرفناها بآثارها من التغذية والتنمية وتوليد المثل: والنفس الحيوانية بآثارها من الحس والحركة الاختيارية * والنفس الانسانية بالتحريك وإدراك الكليات : وعلمنا أن هذه الأفعال تتعلق بمبدأ يسمى ذلك المبدأ نفسا فيكون قوامها ووجودها وخاصيتها بذلك المبدأ الذى هو النفس فكذلك فاعلم أن الموجود على قسمين - إما أن يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه أو لا يتعلق فان تعلق سميناه ممكنا وإن لم يتعلق سميناه واجبا بذاته : فيلزم من هذا فى واجب الوجود معرفة أمور *

الأمر الاول أنه لا يكون عرضا لأنه يتعلق بالجسم ويلزم عدمه بعدم الجسم *

الثانى لا يكون جسما لأن الجسم منقسم بالكمية الى الأجزاء فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء فتكون معلولة وأيضا فان الجسم مركب من المادة والصورة وكل واحد منهما متعلق بالآخر نوع تعلق *

الثالث أنه لا يكون مثل الصورة لأنها متعلقة بالمادة ولا يكون مثل المادة لأنها محل الصورة ولا توجد الا معها *

الرابع أنه لا يكون وجوده غير ماهيته لأن الماهية غير

الآنية والوجود الذى الأنية عبارة عنه عارض للماهية وكل عارض معلول لأنه لو كان موجوداً بذاته ما كان عارضاً لغيره إذ ما كان عارضا لغيره فله تعلق بغيره : وعلته إن كان غير الماهية فلا يكون واجب الوجود الذى يتعلق به كل الموجودات وإن كان علته الماهية فالماهية قبل الوجود لا تكون علة لأن السبب ماله وجود تام فقبل الوجود لا يكون له وجود فثبت أن واجب الوجود إنيته ماهيته وإن وجوب الوجود له كالماهية لغيره : ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبهه غيره البتة ولا يصل أحد الى كنه معرفته *

الخامس أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير على معنى أن يكون كل واحد منهما علة للآخر فيتقابلان فان هذا محال *

السادس أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به على سبيل التضايف لأنه يكون ممكن الوجود *

السابع أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود كما لا يكون للبدن الواحد الا نفس واحدة فلا يكون للعالم الا ربٌّ واحد هو مبدع الكل ويتعلق به الكل تعلق الوجود والبقاء : وأيضا فلو كان واجب الوجود اثنين فبمَ يتميز أحدهما عن الآخر فان كان بعارض فيكون

كل واحدمنهما معلولا وإن كان بذاتى فيكون مركبا ولا يكون واجب الوجود *

الثامن إن كل ماسوى واجب الوجود ينبغى أن يكون صادراً من واجب الوجود كما أن النفس كمال جسم طبيعى آلى فكذلك الرب موجد الكل وبه كمال الكل وبقاء الكل وجمال الكل : وقد ذكرنا أن واجب الوجود لا يكون الا واحدا فما عداه لا يكون واجبا بل ممكنا فيفتقر الى واجب الوجود *

فان قيل فما الدليل على أن فى الوجود موجدا واجب الوجود يتعلق الكل به ولا يتعلق وجوده بغيره فيكون منتهى الموجودات ومن عنده نيل الطالبات *

قلنا لأن الموجود إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود : وممكن الوجود لابد وان يتعلق بغيره وجودا ودواما والعالم بأسره ممكن الوجود فيتعلق بواجب الوجود أما مايبتنى على بيان أن النفس جوهر ليس له مقدار وكمية وقد أثبتنا ذلك ببراهين — فاعلم أولا أن النفس جوهر والبارى ليس بجوهر لأن الجوهر هوالموجود لافى موضوع أى اذا وجد يكون وجوده لافى موضوع وهذا يشعر بالحدوث: والجوهر عبارة عن حقيقة وجود : وواجب الوجود حقيقته

وجوده ووجوده حقيقته فاذا عرفت هذا فاعلم أنا أثبتنا وجود النفس وانه جوهر ببرهان خاصي وبرهان تقريبي المقدمات والبرهان الخاصي ان النفس لا يعزب ذاته عن ذاته واذا كان فى الوجود من مبدعاته مايكون بهذه الصفة فما تقول فى موجود ينال به كل حق وجوده فان كل حق من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق متفق واحد غير مشار اليه فكيف القيوم على الملكوت: واذا كانت النفس لا تعزب ذاته عن ذاته مع انه ليس بواحد صرف فالواحد الحق الذى لا يحوم حول وحدانيته التكثر والتجزى والتثنى أولى بأن لا يعزب ذاته عن ذاته فيكون عالما بنفسه وعالما بجميع ما أبدعه واخترعه وأوجده وكونه لا تأخذه سنة ولا نوم وهذا هو معنى الحى فان الحى هو الواحد العالم بذاته وقد بينا أن النفس واحد ليس لها كمية ومقدار فكذلك فاعلم أنه ليس للمبدع الحق سبحانه كمية ومقدار *

ومن هذا يُعرف أن جميع مايهذى به المشبهة من اثبات الجهات والفوقية والصورة والمكان والانتقال كله باطل وليس البارى تعالى جوهراً يقبل الاضداد فيتغير ولا عرضا فيسبق وجوده الجوهر ولا يوصف بكيف فيشابه ويضاهى ولا بكم فيقدر ويجزأ ولا يضاف فيوازى فى وجوده ويحاذى

ولا بأين فيحاط به ويحوى ولا بمتى فينتقل من مدة الى أخرى ولا بوضع فيختلف عليه الهيئات ويكتنفه الحدود والنهايات ولا بجدة (١) فيشمله شامل ولا بانفعال فيغيّر وجوده فاعل *

واذا ثبت أن واجب الوجود ليس فى ذاته كثرة بوجه من الوجوه ولا بدّ من وصف واجب الوجود بأوصاف فلا بد أن تثبت الأوصاف على وجه لا يؤدى الى الكثرة فننزّهه عن أن يكون له جنس أو فصل فان من لا اشتراك له مع غيره فلا فصل له يفصله عن سواه - ومن هذا يُعلم أن جميع أسمائه تعالى حتى الوجود على سبيل الاشتراك لا على سبيل التواطؤ ولا تثبت الصفات على وجه يكون عرضيا كاللون القائم بالمحلّ وكعلمنا العارض على الذات لأن هذا يؤدى الى تقدم وتأخر وتكثر بل تثبت الصفات على وجه الاضافة الى الافعال أو على سبيل العلل والأسباب والموادّ عنه *

فيتبيّن من هذا أنه حىّ لأنه عالم بذاته وتثبت أنه عالم لانه مجرد عن المادّة ووجوده لذاته وما يكون واحداً بريئا عن المادة : تكون ذاته حاصلا له فيكون عالما بذاته لا يعزب عنه ذاته وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته حتى يوجب فيه كثرة

«١» الجِدَةُ مقولة الملك كالتختم والتعمم ونحوها *

وذلك لأن الانسان اذا علم نفسه فمعلومه أهو غيره أو عينه فان
كان غيره فانه لم يعلم نفسه بل علم غيره وان كان معلومه هو عينه
فالعالم هو نفسه والمعلوم هو نفسه: فقد اتحد العالم والمعلوم
فكذلك فافهم فى البارى جل جلاله: وكما أن العالم هو المعلوم
فكذلك العلم هو المعلوم كما أن الحس هو المحسوس لأن
المحسوس هو الذى انطبع فى الحاس لا الخارج فكذلك
العلم هو المعلوم وانما تختلف العبارات بالعلم والعالم والمعلوم
وتبين منه انه عالم بجميع أنواع الموجودات وأجناسها فلا
يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا
أصغر من ذلك ولا أكبر لأنه يعلم ذاته فينبغى أن يعلمه
على ماهو عليه لأن ذاته مجرد لذاته: وذاته مبدأ ومبدع لجميع
الموجودات وهو فياض يفيض الوجود على الكل فيعلم
ما يوجده ويتبع ذاته وكثرة المعلوم المتعددة لا تؤدى الى
كثرة فى ذاته لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات وإجالة
الفكر والنظر : وذاته فياضة للعلوم على الخلق لا انه يكتسب
من الخلق علماً : فعلمه سبب الوجود لا الوجود سبب علمه
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو: وهو كما يعلم الأجناس
والانواع يعلم الممكنات الحادثة وان كنا نحن لا نعلمها لأن
الممكن ما دام يعرف ممكنا يستحيل ان يعلم وقوعه أو لا

وقوعه لانه انما يعلم منه وصف الامكان : ومعناه انه يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ولكن كل ممكن بنفسه فهو واجب بسببه فان علم وجود سببه كان وجوده واجبا فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء *

والأوّل الحق يعلم الحوادث وأسبابها لأن الكل يرتقى اليه فى سلسلة الترقى فلما كان عالما بترتيب الاسباب كان عالما بالكل أسبابها وتتائجها فنَزّه علمه عن الحس والخيال والتكثر والتغير : ثم بعد ذلك فافهم علمه فاذا فهمتَ علمه فاعلم أنه مريد وله ارادة وعناية ولكن ارادته وعنايته لا تزيد على ذاته : وبيانه انه مريد لانّ الفاعل إما أن يكون بالطبع وتعالى عنه أو بالارادة والطبعُ هو الفعل الخالى عن العلم بالمفعول بل يدخل الافعال الطبيعية فى الوجود على سبيل التسخير : والفاعل بالارادة هو الذى له العلم بمفعولاته فاذاً هو عالم بمفعولاته ومخلوقاته وهو راض به غير كاره فيجوز أن يعبر عن هذا بالارادة *

وعلى الجملة فتخصيص الأفعال وتميزها بعضها عن بعض دليل على وجود الارادة : وعنايته هو تصور نظام الكل وكيفية معلولاته على الوجه الأحسن الأبلغ فى النظام

وليس له ميل وغرض يحمله على ما يريده فليس شيء أولى به ولا يفعل ليخاص عن مذمة أو يطلب محمدة *

وكذلك كما أنه عالم مريد فهو قادر لأن القادر عبارة عمن يفعل ان شاء ولا يفعل ان لم يشأ :والقادر قادر باعتبار أنه يفعل ان شاء لا باعتبار انه لا بد وان يشأ: فكل ما هو مريد له فهو كائن وما ليس مريداً له فغير كائن : والأول تعالى حكيم لأن الحكمة إمّا أن تكون عبارة عن العلم بحقائق الاشياء ولا أعلم منه أو تكون عبارة عمن يفعل فعلا مرتبا محكما جامعا لكل ما يحتاج اليه من كمال وزينة وفعله هكذا فى غاية الاحكام والكمال والجمال والزينة: أعطى كل شيء خلقه ثم هدى *

وهو جوّاد لأن الجود إفادة الخير والانعام به من غير غرض: فالأول تعالى أفاض الجود على الموجودات كلها كما ينبغى وعلى ما ينبغى من غير ادخار ممكن من ضرورة أو حاجة أو زينة وكل ذلك بلا غرض ولا فائدة فهو الجواد الحق والوهاب المطلق واسم الجود على غيره مجاز : والأول تعالى مبتهج بذاته على معنى كمال العلم وكمال المعلوم أو كمال الجود والفضل على الموجود لأنه أشد الأشياء ادرا كا لأشد الاشياء كمالا الذى هو منزه عن طبيعة الامكان والمادة

والكمال فى البراءة عن المادة ولوازمها والتقدس عن طبيعة الامكان ولواحقها *

﴿ خاتمة واعتذار ﴾

اعلم أنا وان تدرجنا الى معرفة ذاته وصفاته من معرفة النفس فذلك على سبيل الاستدلال وإلاّ فالله تعالى منزه عن جميع صفات المخلوقات فلا يوصف جلّ أن يوصف :وجلّ أن يقال جل: وعزّ أن يقال عزّ :وأكبرُ أن يقال أكبر:واذا بلغ الكلام الى الله تعالى فامسكوا «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » وفوق ما يصفه الواصفون *فلك العلوّ الأعلى فوق كل عال والجلال الأمجد فوق كل جلال ضلت فيك الصفات وتقدست دونك النعوت وحارت في كبريائك لطائف الأوهام ـ وهذه كلمات الأبرار المصطفين الأخيار *

وهذا دليل على أنه لا يجوز أن يقال فى حقه ما يجرّ نفعاً أو يدفع ضرّاً أو يجلب سروراً أو يوجب لذة وابتهاجاً أو يحدث فرحاً وضحكا أو يورث عشقاً ومحبة تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً* وما ورد من هذه الألفاظ فى القرآن والاخبار فتفسّر بثمراتها ونهاياتها لا بعوارضها ومباديها *

﴿ القول فى معرفة ترتيب أفعال الله ﴾

« وتوجيه الاسباب الى المسببات »

وهذا أيضاً انما يعلم من ترتيب معرفة تأثير النفس فى قواها وبدنها *

اعلم أن مبدأ فعل الآدمى ارادة يظهر أثرها أولاً فى القلب فيسرى منه أثر بواسطة الروح الحيوانى الذى هو بخار لطيف فى تجويف القلب الى الدماغ ثم يسرى منه أثر الى الأعصاب الخارجة من الدماغ ومن الاعصاب الى الأوتار والرباطات المتعلقة بالعضل فينجذب به الأوتار فيتحرك به الأصبع: فيتحرك بالأصابع القلم وبالقلم المداد مثلا ويحدث منه صورة ما يريد كتابتة على وجه القرطاس على الوجه المتصور فى خزانة التخيل فانه ما لم يتصور فى خياله صورة المكتوب أولاً لايمكن احداثه على البياض ثانياً *

ومن استقرأ أفعال الله تعالى وكيفية احداثه النبات والحيوان على الارض بواسطة تحريك السماوات والكواكب وذلك بطاعة الملائكة له بتحريك السماوات علم أن تصرف الآدمى فى عالمه أعنى بدنه يشبه تصرف الخالق فى العالم الاكبر وهو مثله وانكشف له أن نسبة شكل القلب الى تصرفه نسبة العرش . ونسبة القلب الى الدماغ نسبة العرش الى الكرسى وان الحواس له كالملائكة الذين يطيعون طبعاً ولايستطيعون لأمره خلافاً : والاعضاب كالسماوات والقدرة

في الأصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة فى الأجسام والمواد كالعناصر التى هى أمهات المركبات فى قبول الجمع والتفريق والتركيب والتمزيج: وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ فمهما اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة عرف كيفية ترتيب أفعال الله تعالى فى الملك والملكوت وذلك يحتاج الى تطويل وهذه إشارة الى جملتها *

﴿ أقسام أفعال الله سبحانه وتعالى ﴾

قد ذكرنا أن القوى تنقسم الى محركة ومدركة: والمدركة تنقسم الى ظاهرة كالحواس الخمس: وباطنة كالمشاعر الباطنة كالتخيل والوهم وغير ذلك ثم ما يختص بالانسان العقل وهو ينقسم الى العقل النظرى والعملى :فكذلك فافهم ان جميع أفعال الله تعالى تنقسم الى عقول مجردة عن المواد مشاهدة لجلال الله تعالى ولهم رموق الجلال الأعلى ولهم الوصول بلا انفصال والى نفوس محركة للسماوات والى أجسام: وكما أن الجسم الذى هو البدن يتأثر من القوى المركبة فيه ولا يؤثر والعقل العملى يؤثر فى القوى الحيوانية ويتأثر من العقل النظرى والقوى الحيوانية تتأثر من العقل العملى وتؤثر فى الجسم وأعضاء البدن فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى تنقسم الى هذه الاقسام متأثر لا يؤثر ومؤثر لا يتأثر: فالمتأثر الذى

لا يؤثر هو أجسام العالم : والمتأثر الذي يؤثر هي النفوس فيتأثر
من العقول ويؤثر في أجسام السماوات بالتحريك وبواسطة
تحريك السماوات في عالم العناصر : والعقول تؤثر ولا تتأثر
بل كمالاتها حاضرة معها ليس لها استكمال وإن كانت تلك
الكمالات من ربها وخالقها ومبدعها تعالى وتقدس فالطبيعة
في عالم الأجسام مسخرة للنفس تفعل فعلا سواء علمت ما تفعل
أو لم تعلم كما أن النفس مدبرة للعقل تعلما سواء طلبت العلوم
أو لم تطلب فانتهجت الطبيعة بالتسخير منهاج ما فوقها بالتدبير
وعبر التنزيل عن ذلك بقوله (والسماء بنيناها بأيد وانا
لموسعون * والأرض فرشناها فنعم الماهدون * ومن كل شيء
خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) فالمخلوقات كلها مفطورة على
الازدواج لطيفها وكثيفها : معقولها ومحسوسها : ففي المركبات
ازدواج : وفي البسائط ازدواج وبين البسائط والمركبات
ازدواج والنفوس بواسطة الأفلاك معطية والعناصر قابلة :
وبين المعطي والقابل نتائج ومواليد من المعادن والنبات
والحيوان والانسان وبين العقل والنفس ازدواج كما بين القلم
واللوح ازدواج : ومواليدهما الروحانيات من العقول والنفوس
ومن له الخلق والأمر متعال على الازدواج أداء وقبولا
سبحانه أن يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء

فقدّره تقديرا *

﴿ تقسيم آخر ﴾

وهو أن القوى الحيوانية والانسانية مع جسم البدن متفاوتة فى الفضل والكمال مترتبة فى الشرف والتمام *

فكذلك فاعلم أن الموجودات باعتبار الكمال والنقصان تنقسم الى ماهو بحيث لايحتاج الى ان يمدّه غيره ليكتسب منه وصفا بل كل ممكن فهو موجود له حاضر معه ويسمّى تاما والى مالا يحضر معه كل ممكن له بل لابد من أن يحصل له ماليس حاصلا له وهذا يسمى ناقصا قبل حصول التمام له ثم الناقص ينقسم الى ما لايحتاج الى امر خارج عن ذاته حتى يحصل له ما ينبغي أن يحصل فهذا يسمى مكتفيا والى مايحتاج ويسمى ناقصا مطلقا : فالتام هو العقل والناقص هو الأجسام والناقص من وجه كامل من وجه هو النفس كما ان البدن وكل ما تركب من العناصر ناقص والكامل هو العقل: والناقص الكامل هو القوى الروحانية من التخيل والوهم وغير ذلك *

﴿ نوع آخر من المعرفة ﴾

وكما أن حركة الجسم يدل على المحرك والمتحرك اذا لم يكن طبيعيا فيدل على مدرك يحركه بالارادة والمدرك قد يكون ظاهرا وقد يكون باطنا وقد يكون عقليا نظريا أو عمليا *

فكذلك فاعلم أن وجود الأجسام مقعر فلك القمر قابلة للتركيب فان الطين مثلا مركب من الماء والتراب *

فنقول هذا التركيب المشاهد يدل على وجود الحركة المستقيمة وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط كالسماء وتدل الحركة من حيث حدوثها على أن لها سببا ولسببها سببا الى غير نهاية ولا يمكن ذلك الا بحركة السماء حركة دورية والحركة الدورية لا تكون الا ارادية والارادة الجزئية لا تكون الا مستمدة من ارادة كلية والارادة الجزئية تكون للنفس والارادة الكلية تكون للعقل *

فقد ثبت بهذا وجود العناصر القابلة للتركيب ووجود السماوات المتحركة المحركة للعناصر . والسماوات المتحركة تدل على محركات هي نفوس سماوية والنفوس مستمدة من العقول والكل مستند الى الله تعالى ابداعا وانشاء واختراعا وخلقا واحداثا وتكوينا وايجادا وابداء واعادة وبعثا فله الملك كله والملك كله هو الأول بلا اول كان قبله الآخر بلا آخر يكون بعده الذى قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين * وعجزت عن نعته أوهام الواصفين ابتدع الخلق بقدرته ابتداعا واخترعهم على مشيئته اختراعا *

فأشرف المبدَعات هو العقل ابدعه بالامر من غير سبق مادة وزمان وما هو الا مسبوق بالامر فقط ولا يقال في الأمر انه مسبوق بالبارى تعالى ولا مسبوق بل التقدم والتأخر انما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد والبارى تعالى هو المقدم المؤخر لا المتقدم المتأخر : وما دون العقل هو النفس وهو مسبوق بالعقل : والعقل متقدم عليه بالذات لا بالزمان والمكان والمادة: فالسبق بالذات انما ابتدأ من العقل فقط : والسبق بالزمان انما ابتدأ من النفس : والسبق بالمكان انما ابتدأ من الطبيعة فالطبيعة اذاً سابقة على المكان والمكانيات ولا يعتورها المكان بل يبتدى المكان من تحريكها أو حركتها فى الجسم : والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتورها الزمان بل الزمان والدهر يبتدىء منها أعنى من شوقها الى كمال العقل : والعقل سابق على الذوات والذاتيات ولا يعتوره الذات والجوهرية بل الجوهرية انما تبتدىء منه أعنى هو مبدأ الجواهر والسابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ولا يوصف بشىء مما تحته الا بالمجاز : ومن له الخلق والأمر فله المُلك والملك وهو الأول والآخر حتى يعلم أنه ليس بزمانى وهو الظاهر والباطن حتى يعلم أنه ليس بمكانى جل جلاله وتقدست أسماؤه

ونعنى بالأمر القوة الالهية والذى يقال من أن العقل صدر عنه بالابداع شىء ليس ادعاء بانه المبدع كلاّ بل نعنى به تنزيه الحق الأول أن يفعل بالمباشرة : فأما المبدع بالحقيقة فهو من له الخلق والأمر تبارك اسمه *

وكما أن النفس واحدة ولها قوى واشراقها على البدن والروح الحيوانى يفعل فى كل موضع فعلا آخر لاختلاف القوى ففى موضع الابصار : وفى موضع السمع : وفى موضع الشم وفى موضع الحس المشترك : وفى موضع التخيل والتوهم وغير ذلك ـ فكذلك أمر الاول الحق جل جلاله بالنسبة الى وجود العقل ابداع : وبالنسبه إلى وجوده فى دوامه تكميل بالفعل : وبالنسبة الى النفس تتميم وتوجيه من القوة الى الفعل وبالنسبة الى الطبيعة تحريك : وبالنسبة الى الاجسام تصريف وبالنسبة الي الطبائع والعناصر تعديل : وبالنسبة الى المركبات تصوير وبالنسبة الى المصورات أحياء وبالنسبة الى الحيوان احساس وهداية : وبالنسبة الى العقل الانسانى تكليف وتعريف * وبالنسبة الى الانبياء عليهم الصلاة والسلام أمر وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات (ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء انه على حكيم) فالامر الأعلى بالنسبة الى

المكونات عبارة عن التكوين والابداع : وبالنسبة الى جزئيات المكلفين عبارة عن القول الذى هو الامر والنهى والوعد والوعيد والخبر والاستخبار فظاهر الأمر التكوينى أوضاع الملائكة وسوقها الموجودات الى كمالاتها وكمالات الموجودات قبولها الأمر وكمالات المكلفين قبولها للثواب : فمن لم يقبل الامر أُخرج من عالم الحق والاخراج من الحق لعن كحال الشيطان الاول إذ لم يقبل الأمر فأُخرج من جنة العقل وقيل أخرج منها فانك رجيم وذلك معنى اللعن : ومن قبل الامر أدخل فى عالم الثواب وتحققت فيه الملكية كحال الملائكة المأمورين بالسجود إذ قبلوا فدخلوا فى عالم الثواب *

﴿ فصل ﴾

وكما لا يستغنى القوى النباتية والحيوانية والانسانية عن إمداد النفس لحظة واحدة بل لابد من دوام الاشراق عليها وامداد تأثيرها حتى ينتظم العالم الصغير فكذلك فى العالم الكبير نقول فى المبدأ إن كل صاحب مرتبة وإن تولى ما قيض له وارصد لعمله فلن يستغنى عما فوقه بالامداد له والافاضة عليه والنظر اليه والتأييد له وكذلك فى العود إن كل صاحب مرتبة وإن نقل عمله الى مافوقه فلن ينقطع عمله من معملته بالكلية ولو انقطع عمل الطبيعة لبطلت القوى

النباتية وببطلانها بطلت القوى الحيوانية — وكذلك لو انقطع عمل النفس لبطلت القوى الحيوانية وببطلانها بطلت الانسانية وكذلك لو انقطع عمل العقل لبطلت القوى الانسانية وببطلانها بطلت النبوة *

فالطبيعة حافظة للنفس النباتية : والنفس حافظة للنفوس الحيوانية: والعقل حافظ للنفس الناطقة الانسانية وأمر البارى تعالى حافظ للنفس القدسية النبوية إن كل نفس لما عليها حافظ ـ هذا على العموم له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله : أى بأمر الله ـ وهذا على الخصوص فالأول الحق كما أبدع العقل الأول أكمله بالفعل: وكما اخترع بواسطة النفس أتمها بالقوة المتوجهة الي كمال العقل: وكما ابتدع بواسطتها الطبيعة أمدّها بالتحريك وكما أحدث الأجسام قدرها بالتصريف وكما ركب العناصر سوّاها بالاعتدال: وكما عدل الأمشاج والامزجة أظهرها بالتصور : وكما صورها أحياها بالنفوس: وكما سخرها بالنفوس دبرها بالعقول: وكما دبر العقول ساقها الى معادها بالتكاليف والشرائع فأمر ونهى وبشر وأنذر ووعد وأوعد على لسان الانبياء عليهم الصلاة والسلام *

وبالجملة ليس خلقه العالم كمن بنى داراً وسرّح فيها من عبيده خلقا كثيراً فرتب لكل واحد منهم ماخلقه لأجله

وقطع عنهم نظره وتدبيره وعلمه وقدرته وإرادته فهم بخلقه يعملون للأمر وبحكمه يتصرفون : فلا الدار محتاجة في بقائها الى ممسك اذ قد استغنى البناء عن البانى كما ظنه قوم ولا أهلها محتاجون الى مدبّر ومقدّر اذا استغنوا بفطرتهم على ماهم عليه عن تجديد أحدو بنيان بان كما يخيله قوم بل كما كانوا محتاجين فى وجودهم الى خلقه تعالى كانوا محتاجين فى دوام وجودهم الى أمره تعالى وكما لم يكن وجودهم بذواتهم لم يكن دوام وجودهم بذواتهم فهو القيوم على الملكوت جل جلاله *

﴿ فصل ﴾

وكما استكمل الآدمىّ بدنا بالطبيعة حتى عاش فى هذا العالم فيجب أن يستكمل نفسا بالشريعة حتى يعيش فى ذلك العالم فقيضت الملائكة مسخرين للطبيعة فحصل كمال الأبدان وبعث الانبياء عليهم السلام مدبرين للشريعة حتى حصل كمال النفوس وكما أن الصفوة فى المزاج إنما حصلت بابتلاء الامشاج واستخلاص المواد حتى صار مولودا سميعا بصيراً في هذا العالم كذلك الصفوة فى النفوس إنما حصلت بابتلاء التكاليف واستخلاص النفوس حتى صار سميعا بصيراً كاملا فى ذلك العالم ولولا تلك التصفية لم يكن ليبعث ملك إلى عالم الأرحام ولولا هذه التصفية لم يكن ليبعث نبيّ الى عالم الاحكام *

وأعجب بروحانيين متوسطين فى الخلق وجسمانيين متوسطين فى الأمر : والملائكة يحشرون الخلق من التراب الى تمام الخلقة الانسانية لهذا العالم : والانبياء عليهم السلام يحشرون الخلق من الجهل الى تمام الفطرة الملكية لذلك العالم فالملائكة والانبياء عليهم السلام فى عالمى الخلق والأمر عمال الامر الأعلى وكلٌ بأمره يعملون ومن خشيته مشفقون * يسبحون الليل والنهار لايفترون . فان قال قائل ماذكرتم فى إثبات هذه المعارج والموازنات بين النفس وبين الله تعالى وصفاته وأفعاله كلها تشير الى إثبات مشابهة ومضاهاة بين العبد وبين الله* ومعلوم شرعا وعقلا إن الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير : وأن لايشبه شيأ ولا يشبهه شئ *

فالجواب أن نقول قد أشرنا فى إثبات هذه المعارف مايوجب تقدس البارى عن جميع صفات مبدعاته ومكوناته ومع هذا مهما عرفت معنى المماثلة المنفية عن الله سبحانه وتعالى عرفت أنه لامثال له ولا ينبغى أن نظن أن المشاركة فى كل وصف توجب المماثلة أفترى أن الضدين متماثلان وبينهما غاية البعد الذى لا يتصور أن يكون بعدٌ فوقه وهما يشتركان فى أوصاف كثيرة إذ السواد يشارك البياض فى كونه عرضا وفى كونه لونا وفى كونه مدركا بالبصر وأمر آخر سواه أفترى

إن من قال إن الله موجود لا فى محل وإنه حى سميع بصير عالم مريد متكلم قادر فاعل : والانسان أيضا كذلك قد شبه وأثبت المثل هيهات ليس الأمر كذلك فلو كان كذلك لكان الخلق كلهم مشبهة إذ لا أقل من إثبات المشاركة فى الوجود وهو يوهم المشابهة بل المماثلة عبارة عن المشاركة فى النوع والماهية : والفرس وان كان بالغا فى الكياسة لا يكون مثلا للانسان لأنه مخالف له فى النوع وانما يشابهه فى الكياسة التى هى عارضة خارجة عن النوع والماهية المقومة لذات الانسانية : الخاصية الالهية هى الموجود بذاته الذى يوجد عنه كل ما فى الامكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة : والمماثلة بها لا تحصل فكون العبد رحيما صبوراً شكوراً لا يوجب المماثلة ككونه سميعا بصيراً عالما قادراً حياً فاعلا *

بل أقول الخاصية الالهية ليست الا لله تعالى ولا يعرفها إلا الله تعالى ولا يتصور أن يعرفها إلا هو ولذلك لم يعط أجل خلقه إلا اسماء حجبه بها فقال «سبح باسم ربك الاعلى» فوالله ماعرف الله غير الله فى الدنيا والآخرة يعنى على سبيل الاحاطة والكمال * فهو الله المنزه عن الماهية * الأحد المقدس عن الكمية : الصمد المتعالى عن الكيفية الذى لم يلد بل هو

المبدع ولم يولد بل هو قديم الوجود : ولم يكن له كفواً أحد في ذاته وصفاته وأفعاله . هذا ما أردنا أن نذكره في هذا الكتاب : وقد كشفتُ الغطاء عن وجوه الأسرار المخزونة ورفعتُ الحجاب عن كنوز العلوم ودللت على الأسرار المخزونة وأبديتُ فيه العلوم المكنونة المضنون بها تقربا الى الاخوان الذين لهم قوة القريحة وصفاء الذهن وزكاء النفس ونقاء الحدس: وتيقنا بأن الزمان قد خلا من الوارثين لهذه الأسرار تلقفا ومن المقتصرين على الاحاطة بها استنباطا وتأسيّاً من أن يكون للراغب في تخليد العلم وإيراثه من بعده وجه حيلة الا تدوينه وإيداعه الكتب مسطراً مرقوما دون الاعتماد على رغبة متعلم في تحققه على وجهه وحفظه وإيراثه من بعده ودون الاعتماد على همم أهل العصر ومن يكون بعدهم مثلهم في البحث والتفتيش وإزالة الاشكال وحلّ الاشكال والغوص في غوامض العلوم : فمن أين للغراب هويّ العقاب : ومن أين للضباب صوبُ السحاب : ثم إني حرّمت على جميع من يقرؤه من الاخوان الذين لهم المناسبة العلوية والقريحة الصافية أن يبذله لنفس شرّيرة أو معاندة أو يطلعها عليه أو يضعه في غير موضعه *

فمن منح الجهّال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

فان وجد من يثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرّع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فليؤته مجزئاً مدرّجا يستغرس مما يسلفه لما يستقبله وعاهده بالله وبأيمان لامخارج لها أن يجرى فيما يؤتيه مجراك متأسيا بك فان أذاع هذا العلم وأضاعه فالله بيني وبينه وكفى بالله حسيبا : وحسبنا الله ونعم الوكيل : نعم المولى ونعم النصير

(تم)

﴿ تنبيه ﴾

وجد فى آخر النسخة التى طبعنا عليها هـذا الـكتاب هذه العبارة :

قد استراح من كد الانتهاض الى نقل هذا الـكتاب من السواد الى البياض : احمـد بن شعبـان بن يحيي الأندلسى المعروف بابن عبد العزيز الامير
وذلك بتاريخ يوم الأربعاء
الخامس عشر من شهر
رجب الأصم . من
سنة ١٠٦٦ هـ
على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم *
وان تجد عيبا فسدَّ الخللا * جلَّ من لا عيب فيه وعلا

وقد قابلته مع نسخة أخرى بتونس بمساعدة حضرة الفاضل الأديب السيد عبد الحميد الخميرى التونسى حينما كنت نزيلا بها سنة ١٣٤٥ هـ مخطوطة بتاريخ ٩٢٣ هجرية : فجاء بحمد الله كاملا فى تصحيحه تاماً فى تهذيبه وتنقيحه *

﴿القصيدة الهائية﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

ما بال نفسي تطيل شكواها ... الى الورى وهي ترتجي الله
يفسد إخلاصها شكايتها ... ذاك الذي راعها وأرداها
لو أنها من مليكها اقتربت ... وأخلصت ودها لأدناها
لكنها آثرت بريته ... عليه جهلا به فأقصاها
أفقرها للورى ولو لجأت ... اليه من دونهم لأغناها
تشكو الى خلقه كأنهم ... قد ملكوا نفعها وضراها
لو فوضت أمرها لخالقها ... وصححت صدقها وتكلاها
عوضها من همومها فرجا ... ولم يدعها بطول غماها
تسخطه في رضا بريته ... تبا لها ما أجل بلواها
لو أنها للعباد مسخطة ... مرضية ربها لأرضاها
لدي نفس أحب أنعتها ... لتعرفوا نعتها وأسماها
فاسمع صفاتي لها لعلك أن ... تفهم ذا اللب سر معناها
تسعى الى اللهو وهو غايتها ... ياويلها ما أضر مسعاها
أزجرها وهي لي مخالفة ... كأنني لست من أوداها
تنظر في عيب غيرها سفها ... وكم عيوب لها فتنساها
قد ظلمتني بسوء عشرتها ... ولم تدع لي تقوى ولا جاها

كثيرة اللغو فى مجالسها قليلة الذكر فى مصلاّها
قليلة الشكر عند نعمتها ضعيفة الصبر عند بلواها
بطيئة السعى فى مصالحها سريعة الجرى فى بلاياها
كثيرة المطل فى مواعدها كذوبة فى جميع دعواها
بصيرة بالهوى وفتنته عمية عن أمور أخراها
نشيطة عند وقت لذتها كاسلة عند وقت ذكراها
نؤومة العين عن عبادة من أتقن تصويرها فسوّاها
كثيرة الأمن عند صحتها عظيمة الخوف عند ضراها
حليفة الكبر والرياء فقد أفسدها كبرها وأطغاها
عظيمة المدح والثناء لمن برفع مقدارها ومثواها
مطيلة الذم بالقبيح لمن عرّفها قدرها وطغياها
تفرح فى أكلها ومشربها وحبها للمنام أغراها
ذاكرة للورى مساويهم ناسية ماجناه كفراها
كم بين نفسى وبين نفس فتى طهرها بالتقى ونقاها
علمها رشدها وبصّرها ثم بقوت الحلال غذّاها
أقامها فى الدجى على قدم فانهملت بالدموع عيناها
اذا اشتهت شهوة يعوّدها بخوف معبودها فسلاّها
وراضها بالصيام فانقمعت بالرغم عن غيها ومغراها
ذاكرة للاله شاكرة مخلصة سرها ونجواها
لله نفس امرء موفقة آوت الى ربها فآواها
شرفها ربُّها وكرمها ومن مياه اليقين أرواها

سمت اليه بحسن فكرتها ... ثم صافى ودادها فصفاها
تلك التى إن دعت لحاجتها ... أجابها مسرعا ولباها
إن بليت بالخطوب صبرها ... أو سألت مايريد أعطاها
ليست كنفس لدىّ عاصية ... آمرها جاهداً وأنهاها
وهى لأمر الاله عاصية ... ويلى لما قد جنت وويلاها
كيف الى ربها تنوب وقد ... ذلت لشيطانها فأغراها
فكلما قلت نفس ازدجرى ... وراقبى فى أمورك الله
صمت عن الحق وهى سامعة ... كأننى ما أريد إياها
لو علمت بعض ماله خلقت ... أحزنها علمها وأبكاها
لو تعرف الله حق معرفة ... لصححت برها وتقواها
لكنها جهلها بخالقها ... أغفلها رشدها وألهاها
ياويح نفسى والويح حق لها ... إن صدها ربها وأرداها
تغرها لذة الحياة وما ... تدرى الى ما يكون عقباها
قد ضقت ذرعا بها وأحبسها ... لم أك أعصى الإله لولاها
إن أنا حاولت طاعة فترت ... وأظهرت وحشة واكراها
صرت مع النفس فى محاربة ... تأمرنى بالهوى وأنهاها
نحن كقرنين فى معاركة ... أدرّع الصبر عند لقياها
وهى بجند الهوى مبارزتى ... وأى صبر يطيق هيجاها
إن جبنت بالقتال شجّعها ... أو ضعفت فى اللقاء قوّاها
أصرعها تارة وتصرعنى ... لكن لها السبق حين ألقاها
أحبها وهى لى معادية ... كأننى لست من أحباها

عدوة لا أطيق أبغضها ... يا ليتنى استطيع أنساها
سابحة فى بحار فتنتها ... جاثية فى سدول ظلماها
أحسبها إن أبت موافقتى ... خاسرة دينها ودنياها
يارب عجل لها بتوبتها ... واغسل بماء التقى خطاياها
إن تك ياسيدى معذبها ... من ذا الذى يرتجى لرحماها
فالطف بها واغتفر خطيئتها ... إنك خلاّقها ومولاها

﴿ القصيدة الثانية ﴾

بنور تجلّ وجه قدسك دهشتى ... وفيك على أن لاخفاً بك حيرتى
فيا أقرب الأشياء من كل نظرة ... لأبعد شىء أنت عن كل رؤية
ظهرتَ فلما أن بهرت تجليا ... بطنت بطوناً كاد يقضى بردتى
فأوقعت بين العقل والحس عندما ... خفيت خلافاً لا يزول بصلحة
إذا ما ادعى عقل وجودك منكرا ... على الحس ماينفيه قال له اثبت
وذلك أن الحس ينفيك صورة ... يراها ويرضى العقل فيك بحجة
فمن هاهنا منشا الخلاف ويصعب الـ ... ـوفاق بخلفٍ فى اقتضاء الجبلة
فان قلت لم ابصرك فى كل صورة ... أراها أحالت ذاك عين بصيرتى
وان قلت إنى مبصر لك انكرت ... مقالى ولم تشهد بذالى مقلتى
تجليتَ منى فىّ حتى ظهرت لى ... خفيت خفاء دق عن كل فكرة
على أنه لم يبق لى جبل رأى ... تجليك لى الا ودُكّ بصعقة
وناجيتنى فى السر منى فأصبحت ... وقد طويت عما سواك طويتى
فما فىّ فضل عنك يخطر فيه لى ... سواك فوقتى فيك غير موقت

وديعة روح القدس نفسك ردها فمن واجبات العقل رد الوديعة
وما ردها الا بتكميلها بما يليق بها من كسب كل فضيلة
فهما تجلت من كدورات عالم الطبيــعة شفت جوهرا وتجلت
نصحتك جهدى ان قبلت فلا تكن على حكم غش حاملا لنصيحة
وغاية مقدورى فقلت وانما قبولك مما ليس فى وسع قدرتى
وهل ممكن اسعادمن كان قدجرى له قلم فى اللوح يوماً بشقوة
يظن الفتى لذات دنياه نعمة وما هى إلا نقمة فى الحقيقه
ويبلغ منه الجهل ما ليس يبلغ الا عدو بحد السيف عند الحفيظة
ونفسك فاحفظها وصنها فانما سعادتها فى فعل كل مشقة
وخالف هواها ما استطعت فانه عــدو لها يبغى لها كل نكبة
لعمرى لقد انذرت انذار مشفق وجاوزت فى الايضاح حد الوصية
فقم واسع وانهض واجتهد وابغ مطلقا بداك على مافيك شر صنيعة
فانك من نور مضئ وظلمة بما فيك من جسم ونفس نفيسة
تسوس الحياةُ الجسمَ وهى مسوسة بمافيك من أسرار علم مصونة
فشيطان رجم أنت أو ملك بما تعانيه من فعل قبيح وعفة
ألا ان لى بالنفس منى شاغلا به تم لى مادمت من ملكية
جلت شبهة الاعراض عنى بديهة توقد كالمصباح فى جوهريتى
رأيت بها النور الالهى لائحا وراء ستور للأمور دقيقة
فحققتُ ماقد كنتُ فيه مشككا وعاينت ماقد كان فى سر خفية
وأدركت ما المقصود من بدأتى وماا ا مراد باحيائى وموتى و رجعتى
بمرآة نفس لاح لى فى صقالها ا مقابل للكونين كل حقيقة

ولم يبق عندى ريبة فى الذى استرا ... ب منه اناس فى امور كثيرة
فألقت عصاها النفس منى وأيقنت ... بأن سفرت عن وجه نجمى سفرتى
يدل على ما قلته حالة الكرى ... إذا ركد الاحساس منك برقدة
وقابل لوح الغيب للنفس مثلما ... تقابل مرآة باخرى صقيلة
فيطبع مافى اللوح فى النفس فهى من ... هناك بعلم الغيب نسخة نسختى
ولو أمكن التجريد فى كل يقظة ... لشاهدت لا فى النوم كل عجيبة
وما هو عند الله مثل لآدم ... ولا ذنب ذا من ذنب ذاك بنسبة
ويطمع جهلا أن سيدخل جنة ... ويغبط فيها نفسه كل غبطة
خلافا لما يعطى القياس ولم يقم ... له العقل لولا النقل برهان حجة
أيخرج منها آدماً إثم زلة ... ويدخل هذا فعله كل زلة
وكيف ترى يقضى الكريم بهفوة ... ويدنى اللئيم التذل مع كل ورطة
ولولا حديث فى الشفاعة قدأتى ... وتأويل آيات لا يناس وحشة
لما طمعت نفس تفوز بجنة ... اذا لم تكن من كل اثم تبرت
ومن ذا اختلاف الناس فى ذاك ظاهر ... تقام عليه واضحات الأدلة
واذ كان قد صح الخلاف فواجب ... على كل ذى عقل لزوم التقية
وترك الأمانى الخوادع بعد أن ... رأى بأبيه آدم كل عبرة
ولو كان لا يجزى مسىء بفعله ... ولا محسن ضاعت أمور البرية
وما كان فى الاحياء والموت حكمة ... وكان محالا حكم كل شريعة
ومستبعد إحياؤنا ومماتنا ... سدى لا لمعنى فيه سر مشية
أيحسن أن تبنى قصور مشيدة ... بأحسن أوضاع وأجمل بنية
وتهدم عدما لا لمعنى وأنه ... ليقبح هذا فى العقول السليمة

وذلك شيء فعله عبث وما يدبّرُ هذا الكون بالعبثية
فلم يبق الاَّ ان يدبر أمره حليم محيط العلم عدل الحكومة
فاشقيت نفس أطاعته رهبة وماسعدت نفس عصته لرغبة
ولكن بنور العلم تسلم هذه وتعطب جهلاتيك أقبح عطبة
فيا عجبا ممن يروم لنفسه خلاصا ولم يرغب بها عن جريرة
ومن تائب من ذلة لاترى له دموع كأفواه الغمام المكبة
ومن مخبر لا يعجز الله قدره عليه ولا يخشى بوادر نقمة
ومن أشرقت أنوار مرآة عقله على ظلمات الطبع منه تجلت
وثبت غرس العقل فى القلب مثمرا لباغى الحيا استقباح كل رذيلة
رماوصلت نفس الى عالم الصفا بما دون تحصيل العلوم الجلية
وتمييزها عن نوعها بمعارف يروجها فى عالم البشرية
وقد يملأ القطر الاناء فيمتلى به الماء حتى لا مزيد لقطرة
فاخرجتنى عنى بادخال محنة واوحشتنى منى بأنس محبة
وأسقيتنى من خمر حبك شربة خمارى بها باق إلى يوم بعثتى
محانى بها سكرى وأثبتنى سعا فأعجب شيء أن ماحىّ مثبتى
وأقربتنى من رمز طرسى أسطراً فتمت بها تفصيل عقدك جملتى
وأقررتنى منى علىَّ بأننى صحيفة سرٍّ طيها فيه نشرتى
وأفشيت بى سرى الىّ فأصبحت وقد أعربت اذ افصحت عنه عجمتى
وأفهمتنى منى بأن ليس موطنى مكانا به فى عالم الحس نشأتى
فأبهمت ما أفهمت اذ ليس مدرك لذلك إلا من خصصت بحكمة
ومن ذا الذى خصصت منك بحكمة ولم تك قد عممت منك برحمة

فكم أظهرت تلك الاشارات خافيا وان عزبت عن فهم قوم ودقت
وما لاح ذاك البرق الا ليهتدى به الركب لكن ظلمة الجهل أعمت
لقد سمع الواعى وقل الذى وعى لسكر به أهوى أصمت فأصمت
وكم لك داع منك فيك مبصر لعقلك لكن لست تصغى لدعوة
وكل مريض الجسم يمكن برؤه ويعجز أن يشفى مريض البديهة
ويستبعد الجهال كونا بموطن اذا كان لا فى جنب منبت شعبة
ولو علموا ماعالم العقل منهم وأنهم بالحس فى دار غربة
اذا ولد المولود سرّوا بفرحة ومن حقه أن يبدلوها بترحة
ويبكونه عند الممات جهالة ومن حقه إظهار كل مسرة
ولم يعلموا أن الولادة غربة أبيحت له عن خير دار وأسرت
وموتته عود له نحو أهله وأوطانه الأصلية المستلذة
وأعجب من هذا مقالُ جميعهم ترى عابدى الأوثان أجهلُ أمة
وما عظّم الأوثان من كان قبلهم كتعظيم أجسام لهم مضمحلة
فكلٌّ غدا معبوده الجسم فاستووا ولكنهم لم يستووا عند نية
فقد وقعوا مع علمهم فى ضلالة اذا اعتبرت أربت على كل ضلة
فياليت شعرى كيف صمت عقولهم وداعيك فيهم مسمعٌ كل فطنة
وكل فعال لم أكن متقرباً الىّ به أعظمت فيه خطيئتى
فقربى به بعد وربحى خسارة وعزى به ذلّ ونفعى مضرتى
لأنّى فيه قمت غير موجه لدى فعله وجهى الى وجه وجهتى
فدنت بأمر حرّمته شريعتى واحييتُ حكما قد أماتته سنتى
فكانت بتركى فى مناهيه غفلتى نهاية تأديبى وفرط عقوبتى

تشتت عقلي فيك بعد تجمع كما اجتمعت بلواي بعد تشتت
هوىً فيك لي لا منتهى لامتداده لديّ ولا منه خلاص بسلوة
ازيد بلىً اذ يستجد ولم يكن بتجديد صبرى فيه أبلى بليتي
يعيد ويبدى أولا منه آخر فقد شفّ جسمي سرّ عود و بدأة
ألا لا تلمنى إن شطحت فانه قليل لسكر حلّ بي منك شطحتي
ولا تنهنى إن تهت سكرا معربدا فأنت الذى استحسنت فيك هتيكتي
ولا تلح إن غنّيت فيك تطربا فلو وجدت وجدى الجبالُ لغنت
ومن عجب حمل الجبال هوىً به طلعت وعن حملى قديماً تأبت
فمن قيس ليلى العامرية فى الهوى ومن قيس لبنى أو كثيِّر عزة
اذا تليت آيات ذكرى فقابل الــمجنون ذكرى بالسجود لحرمتى
وأوجب كل منهم الوقف عندها وسلمّ أن لا قصةً مثل قصتى
فمن فضل كاسى شرب غيرى ولم يكن يقاس بسكرى سكر شارب فضلتى
يبلبل بالى لا لنوح حمامة وينهل دمعى لا لإيماض برقة
ولو كنت محتاجاً للتنميم باعث يحرك أشجانى لبانت نقيصتى
ولكننى منى وفىَّ نواعش تحركنى فى كل سرّ وجهرة
فلا رقدة تغدو علىَّ بفترة ولا يقظة تغدو علىّ بغفلة
فمن يشك يوماً فى هواه فاننى لى الشكر أولى فى الهوى من شكيتى
تسترت جهدى فى هواك وطاقتى فلما منعت الصبر أبديت صفحتى
فاعلنت ما أسررت فيك فلم يكن بقول ولا فعل سواك فضيحتى
فما لاشتياقى فى افتضاحى مَدخل ولا لدموع فيك لى مستهلة
وقد كان لى فى الصبر ستر على الهوى بهتكك ستر الصبر أظهرت عورتى

فلا مذهب فى الحب يشبه مذهبى ... ولا ملة فيــه تقاس بملتى
يكلُّ لسانى عن صفاتى وانما ... يعبر عنى أننى ذات وحدة
فـكل نعيم دون وصـلى شقوة ... وكل مـلذ مؤلم عنـد لذتى
وكل سبيل ليس يفضى سلوكه ... الىّ فقد أفضى الى كل خيبة
ولولا هوًى لى فيك يحملنى على ... حنوّى لم أعهـد اليك بلفظة
وكنت اذا زلت باك النعل هاويا ... أقول ألا فاذهب الى حيث ألقت
ولـكن ما ينجيك ينجى هويتى ... كما أن مايؤذيك نفس أذيتى
وهل أنا إلا أنت ذاتا ووحدة ... وهل أنت الا نفس عين هويتى
ولولا اعتبار الجسم بالنسبة التي ... اليه له ماصحّ عنىَ سيرتى
ولست بذى شكل فيوجب كثرة ... لذاتى ولا جزءاً فتمكن قسمتى
ويوقع ما بينى وبينك نسبة ... يظن بها غيرى لموضع شبهة
وانى لم اهبط الى الأرض يبتغى ... بذلك وضعى بل هبوطى ورفعتى
وتقرير هذا ان دعيت خليفة ... وما كنت ادعى قبل ذا بخليفة
وصيّر ملـكى عالم الجسم محنة ... لغاية تدبيرى ومبلغ حـكمتى
فان أنا أحسنت الولاية احسنت ... الى العالم العلوىّ عودى وعزلتى
وعاينت مالا عاينت مقلة ولا ... أحاطت به أذن وغت حس سمعة
وآثرتُ لذاتى ونيـل مآربى ... وأتبعت نفسى كل شىء أحبت
سددت على نفسى سبيل تخلّصى ... الى الملأ الأعلى الذى هو نزهتى
وأوقعتها فى أسر من لا يرى لها ... مكانا ولا يحنو عليهـا بعطفة
فلا ندم يجزى ولا حسرة يرى ... بها فرج يرجى لـكشف لشدة
فياويح نفس آثر طيب زائل ... على طيب باق لايحـد بمدة

يموت الفتى بالجهل من قبل موته ويحيي بروح العلم من بعد ميتة
فما مات حيّ العلم يوما ولم يكن بحيّ ممات الجهل مقـدار لحظة
وأنظر أحوال الرجال وقوفهم على برزخ مابين نار وجنـة
فاما إلى آلام نفس خبيثة وإما الى لذات نفس نفيسة
فآلام تلك الترك في دار غربة ولذّات هذى العودمن بعدغربة
وهل حسرة فى النفس أعظم غصة من البعد عن أهل ودار وجيرة
كما أنه لا شيء أعظم لذة لذى غربة من ملتقى بعد فرقة
كأنىّ لم أحجب بها وكأنما

هي احتجبت بي فازد هي الناس عشقتي

وغودرت لا يثنى على حسن فعلي الـ جميل ولا يلوى على حسن طلعتى
ولو قايسوا بالحسن بينى وبينها لـكانت لديهم لاتسام بحبة
وشق القلوب الجاهلات التي بها محبتها قالت بهم عن محبتى
وما ذاك شيء يسقط العذر لامرئ أطاع الهوى وانقاد عبداً لشهوة
وهل نافع شق الفؤاد ندامة لدى قدم زلّت ولم تتثبت
فكيف يليق الوصل مني لمؤثر على طيب وصل وصل من هي عبدتى
اذا رضيت عنه يهون عليه فى رضاها وأدنى ذاك تسهيل غصة
على انها اعدا عداه ترتبت له حيلة منهـا لإمكان فرصـة
فهام بهـا عشقا وآثر وصلها فـزل فنـادته الى الف لعنـة
ولولا الشقا والجهل ما آثر العدى رضاها وجانب طيب وصل الأحبة
وهل أمّنى بالفضل مثلى وانما بمثل طباع السوء نحو الدنيـة
وتأبى الطباع الفاضلات ارتكابها الأمور التى تفضى الى حطّ رتبـة

فكم حسرات فى نفوس يثيرها ... بعادى اذا ما العيس للبين ذمت
وكم عبرة تجرى علىّ تأسفاً ... وقد فات ما لا يسترد بعبرة
وكم قارع سناً علىّ ندامة ... وآخر مكوىّ بنيران حسرة
وكم أنة تغدو على ورنة ... تروح اذا ما استشعر القوم فرقتى
وهل هاجرى وجداً بغيرى بالغ ... رضاى لصب طالب دار هجرة
لشتان ما بين المقامين انما ... المبرز من لاهمه غير عشرتى
ألم تر أنى منتهى قصد مبدعى ... ولم تبدع الأشياءُ الاّ لخدمتى
وانّ لاكرامى وتعظيم حرمتى ... أشار الى الأملاك تحوى بسجدة
وصير ما فى عالم الكون كله ... بحكم اراداتى وطوع مشيتى
فان كنت فى وصل دعيت فلا تمل ... الى وصل غيرى واغتنم وصل صحبتى
وخذ جانباً من رفقة بك وكلوا ... ببعدك عن وصلى واثبات جفوتى
فعندار تفاع الحجب ما بيننا ترى ... محاسن وجه الغانيات وبهجتى
ولا عجنت الاّ بحبك طينتى ... ولا لهجت الا بذكرك لهجتى
وردت ورود الهيم فيك من الهوى ... شريعة حب هيجت لى غلتى
ولا عجب ان هيجت لىَ غلة ... فما تلك عندى منك أول محنة
اذا كان بى امر أرى فيه لى أذى ... رضاك فما أحلاه فى قلب ذلتى
لذلك ما أرضاك منى فعلته ... ولو غضبت منه كرام عشيرتى
وما بعت فيك النفس الا لعلّ أن ... أفوز بوصل منك تربح صفقتى
فان أنت أمضيت التبايع بيننا ... فبعت وان لم تمض أكسدت سلعتى
وما قدر نفس لى لديك حقيرة ... فأجعلها مهرا لأشرف وصلة
ولكن مقل باذل فيك جهده ... أحق بوصل من أخى كل ثروة

توحشت من أبناء نوعى ولم يكن ... لشىء سوى انسى بقربك وحشتى
تغربت عن اهلى اليك وإننى ... ليعذب لى فى طيب أنسك غربتى
فكم خلوة قد فزت فيها بجلوة ... خرجت بها عنى اليك بفرحة
وطلقت فيها عالم الحس بتة ... لتعلم أنى لا أقول برجعة
وفارقت أوطانى واهلى وجيرتى ... لتعلم أنى باذل فيك مهجتى
ولولا دخولى فى رضاك بكل ما اسـ ... تطعت لعزت فيك عنى خرجتى
وكان بودى لو قبلت تقربى ... اليك ولكن لست أهلا لقربة
وهل انا الا نطفة من سلالة ... لطين وما مقدار قيمة نطفة
لعمرى لقد حاولت امرأ امره ... عزيز ولكن انت اهل العطية
وليس اعترافى باتضاعى بما نعى ... سؤالك أمراً دونه قدرُ قيمتى
وليس على قدرى سؤالى فاننى ... أرى أن قدرى دون مقدار ذرة
ولكن على مقدار احسانك الذى ... عممت به تخصيص كونى بخلقتى
وما انا ممن يوهن الرد عزمه ... فييأس حتى لا يلم بعودة
ولا انا ممن يخجل الطرد وجهه ... فيأنف من عود مخافة طردة
على كل حال ليس لى عنك مذهب ... فيصرفنى عن جعل بابك قبلتى
فما شئت فاصنع وارض عنى فاننى ... أرى كل صنع منك اسباغ نعمة
كفانى اعترافى باقترافىَ توبة ... وحسبى رضاً عنى قبولك توبتى
وهل انا إلا دوحة قد غرستها ... فان لم يصبها وابل منك جفت
اذا حصلت لى كيف ما كان نسبة ... اليك فلا اخشى ضياعا لنسبتى
فيا حيرتى كم حيرة فيك لى غدت ... مخصصة بى ما به منك عمت
وكم نعمة اسبغت من سر حكمة ... أنرت بها من ناطق كل ظلمتى

وأحييت مني ما أماتت جهالتي حياةً محالٌ أن تحال بموتتي
ومن حييت من موتةِ الجهل نفسهُ بعلم نجت من قطع كل منية
وكم موجة من بحر علم اثرتها لدىّ بريح منك أجرت سفينتي
فمرت تشق الكون حين مهبها ملححة حتى أفادت معيتي
وأدركت معنى آخراً دقّ فهمه اريد بوضع الصورة الالفية
ومن لم يحط علما بمعنى وصورة له فبصير العين أعمى البصيرة
فزرع ولكن لم يفد حصد حبه ومخض ولكن لم يفد مخض زبدة
اذا جهل الانسان تحقيق امره فكيف بتحقيق الامور الغريبة
فيا عجبا للمرء يجهل نفسه ويطمع فى فهم المعانى البعيدة
وما ناهضٌ بالنفس يزداد رتبةً من العلم تتميها، كوان مفوّتِ
وما موقظٌ من رقدة الجهل عقلَه لتحصيلهِ تكميلها مثل ميت
اذا كملت نفس الفتى بصفاته اا جميلة من قول وفعل ترقت
واصبح يدعى عالمُ العقل عالما لها وتخطت نفسُه كلَّ خطة
وبالعلم بالنفس النفيسة يدرك اا محصل فهم العلة الاولية
ومن لم يحط علما بذاك فانه وان كان حيا حكمه حكم ميت
وما الحيّ عند العقل من كان غالبا على نفسه حكم القوى البدنية
ولكنه من شرّفت قدره على بنى نوعه أوصافُ نفس زكية
ففى العالم العلوى ذا ملك وذا لدى العالم السفلى شيطان جنة
وما اختلفا بالنوع حتى يظن ما به اختلفا فعلا لخلق الغريزة
وكل أبوه آدمٌ ويخص ذا لذا خصّ ذا من سر معنى النبوة
ومن أعجب الاشياء فرعا أرومة وما اتحدا بالطبع فى الثمرية

باىّ لسان اوثر الشكر مثنيا عليك بما أوليتنى من فضيلة
وا كملت من عقلى ووصفى وصورتى وفهمى وأحشائى وحولى وقوتى
وصفحك عنى ان عصيت تكرما ووعدك لى عن طاعتى بالمثوبة
وهل ممكن احصاء ذرّات كلما على الارض من كثبان رمل مهيلة
واحصاء ما فى البحر من كل قطرة بحيث يحيط المحصى منها بعدة
وذلك أمر مستحيل وكلما اسـ تحال فمنفىّ لحكم الضرورة
وما كل هذا لو اتيتُ بضعفه من الشكر ادنى شكر أصغر حبة
فكيف بشكرى كل عضو وقوة جعلت لنفعى عند تأليف بنيتى
وشكر التى قد حجّبت بى وانها لأظهر لى من نور شمس تبدت
بعيدة اطلال الديار قريبة وأعجب شئ بُعد دار قريبة
بها مثل ما بى من هواها وعندها من الود لى ما ليس دون مودتى
وقد ادركتها رقة لى اطمعت بنيل المنى لولا مخافة وقتى
وقلت لها منى علىّ بنظرة انال بها من حسن وجهك منيتى
ألم تعلمى ماحل بى منك من جوى وكابدت من أشجان قلب ولوعة
فان الجبال الشمّ وهى رواسخ لو احتملت بعض الذى بى لدكت
فاحزان قلبى لا تجود بسلوة واجفان عينى لا تسح بدمعة
ولولا حنينى لم تحن مطيه ولولا نواحى لم تنح وُرْق أيكة
ولولا خطابى لم يقع عين عابد علىّ لما منى الصبابة أبلت
فلا ماء الا بعض فيض مدامعى ولا نار الا دون أنفاس زفرتى
فقالت بعينى ما لقيتَ وانه ليؤلم قلبي أن تُشاك بشوكة
وانى على مافىّ من صَلَف البها لراغبة فى الوصل أعظم رغبة

ولـكن وشاة السوء فيك كثيرة   وليست مع الواشين تمكن رؤيتى
وأنت فمغرى بالحسان واننى   لأكره مابى ان أرى وجه ضرتى
ومن لم يصنى صنت وجهى ببرقع   وصور فيه صورة دون صورتى
ليمتحن الخطاب لى اذ يرونها   أيلهون عنى أم يتمنون خطبتى
وما هى الا عبدة لى جميلة   تظن وما أفعـــالها بجميـلة
فما كان الا أن رأى الناس وجهها   فهاموا بهــا فى فجّ وجه و وجة
و يعلم ما قد كان بالامس والذى   يكون غدا أو كائن بعـد برهة
ويخبر بالأمر المغيب مثل ما   يخبّر عن ما كان منك بحضرة
و يعلم ما مفهوم معنى معبر   لسامعه عنــه بوحى النبوة
وما الوحى إلا خلع نفس قوية   ملابس احساس على العقل غطت
وأنى لها نحو المحيط بذاتها   على عالم العقل الذى عنه شبت
وادراك ما يلقى اليها هناك من   اشارات رمز للعقول دقيقة
و إفهام أفهام النفوس لطائف الـ   معانى التى فى ذاتها قد تهيت
وما أطرب الارواح منا لدى الفنا   سوى نغمات أدركتهــا قديمة
وذلك أن النفس قبل اتصالها   بتـدبيرها الجسم الذى قد تولت
وعى سمعها من طيب ألحان نغمة   ينغمها الافـلاك أعظم لذة
اذا اقبلت اجرامها باصطـكاكها   برجعهــا فى قطعها كل ذروة
وشذت لبعد العهد عنها فلم تـكن   تذكرها الا بتجـديد نغمة
فلما أحست بالسماع بمثلها   تذكرت العهـد القديم فحنت
وحاولت التجريد عن عالم الفنا   الى العالم الباقى الذى عنه شذت
فجاذبها الجسم الزمامَ واقبلت   تجـاذب فاهتزت لذاك برقصة

ولا شك فى ان العقول محيلة الا مسامع والابصار للحس رنت
فان لم يكن فى عالم العقل ما يرى ويسمع كانت تلك غير مفيدة
وذلك تعطيل وليس بحكمة يعطلها عماله قد أعدّت
وقد يطرب الدولاب عند حنينه فكيف حنين النغمة الفلكية
وناهيك أن الطفل عند بكائه يغنى فيغشاه سكينة سكتة
ويذهل عما كان فيه من الأذى وتبدو لنا منه مخايل طربة
ولولا ادكار النفس منه لدى الغنى عهوداً قديمات لها ما استلذت
وقد تطرب العجماء عند استماعها الا غناء وتنسى عنده كل غمة
والا فما بال المطى اذا ونت عن السير هيجت فى الفلا بحدوة
فتصغى الى الحادى بأسماعها كما يكون استماع العاقل المتنصت
وتوسع مد الخطو حتى كأنها سفائن بحر مقلعات بلجة
ويرتاح بعض الطير عند سماعه تجاوب أوتار اذا هى خشت
وما ذاك الا ان افلاكها على مراكزها لما استدارت فغنت
فصارت بحكم الطبع تشتاق ما به يخصصها من دون كل مصوت
فلا تحسب الأشياء مهملة كما توهم أصحاب العقول الضعيفة
وللحوت بل للدود فى العود بل لما سوى ذاك أفلاك عليها أديرت
وفيها لها آفاق جو فسيحة عليها نراها نحن غير فسيحة
فما خص نوع لا ينم سواه من مراكز أفلاك وأوضاع هيئة
وكل له عقل يسدده إلى مقاصد أفعال وترك شديدة
وما النحل فى أوضاعها لبيوتها مسدسة من حكمة بخلية
وقد يعجز المرء المهندس وضعها بآلاته الحكمية الهندسية

وجعل لعاب العنكبوت لصيده الـ ذباب شبا كا ليس الا لخبرة
ويفهم بعض الذرّ مقصود بعضه بقوة إدراك لنفس زكية
وحسبك الف النوع بالنوع شاهد بمعرفة فى طبعه مستحثة
فان ازدواج الشكل بالشكل مشعر بقوة تمييز وصحة فطرة
ولو لم يكن الا تفاهمها إذا تناغت بأصوات لها أعجمية
لكان لنا فيه دليل يدلنا على ان ذا الا عن نفوس بليدة
فمن ظن شيأ غير هذا فانه لتقصيره عن فكرة مستقيمة
وقد شهد الذكر الحكيم بأنها مسبحة والذكر أعظم حجة
وهل يصدق التسبيح من غير عاقل ولكن عيون الجهل غير بصيرة
تأمل صلاة الشمس عند وقوفها لدى الظهر فى وسط السماء بخشية
واثباتها وقت الزوال بركعة واتمامها عند الغروب بسجدة
كذا جملة الأفلاك راكعة بما جرت سجدة لله فى كل طرفة
وما ذا الذى أعمى عيون قلوبهم ونورك فيهم مستطير الاشعة
لقد عظمت تلك الرزية موقعا لدى كل ذى عقل سليم وجلت
أرى كل ذى سكر سيصحو من الهوى سواى فقد حوى فيك دلة سكرتى
فما اتفقت لى مذعر فتك خلوة بنفسى الا همت فيك بجلوة
ولا عرضت لى فى دجى الفكر هجعة فاغفيت الا فزت فيك بيقظة
ولا استغرقتنى فى المحاسن بهتة فثارت بحسن غير حسنك بهتتى
ولا سنحت فى باطن القلب خشية فكانت لشىء غير هجرك خشيتى
ولا خضعت نفسى لأمر ترومه فكانت لشىء غير وصالك خضعتى
ولا استقبلتنى من جنابك نفحة أسرت حديثا عنك الا وسرت

واصغى الى تحصيله فى مسامع الـ مشاعر منى كل منبت شعرة
وأحسست فى نفسى بلطف دبيب ما سقت من حميا الحب لما تمشت
وهل شارب كاساً من الحب جاهل بما احدثت فى عقله حين دبت
فقد حقق الدعوى القياس وأين من كثافة جسم الخمر لطف المحبة
اذا غبت عنى كنت عندك حاضرا ومن عجب ان غيبتى فيك حضرتى
فيا باطنا القاه فى كل ظاهر ويا اولا مازال آخر فكرتى
تشابه اعلانى وسرى ومشهدى وغيبى وسترى فى هواك وشهرتى
تجمعت الاضداد فىّ ولم يكن بمستغرب لى فى الهوى كل بدعة
فنوعى فى شخصى لأنى نتيجة لشكل قياس عن ضروب عقيمة
ملأت جهاتى الست منك فانت لى محيط وأيضا أنت مركز نقطتى
فصرت اذا وجهت وجهى مصليا فرايض أوقاتى فنفسىَ كعبتى
فصار صيامى لى ونسكى وطاعتى ونحرى وتعريفى وحجى وعمرتى
وحولى طوافى واجب وخلاله اسـ تلامى لركنى من مناسك حجتى
وذكرى وتسبيحى وحمدى وقربتى لنفسى وتقديسى وصفو سريرتى
ولو هم منى خاطر بالتفاتة لما كان لى الا الىّ تلفتى
ولو لم أؤد الفرض منى الىّ لم يصح بوجه لى ولم تبرَ ذمتى
وكنت على أنى أوحد ظاهرا ففى باطنى قد دِنت بالثنوية
كذا من يكن قد صح عقد وداده ولم يتهم يوما بسقم عقيدة
وينفى اتصال النفس بالعقل واقفا على حس مافى عالم الحس أبلت
فان قهرت فيه قوى الجسم الحقت بعالمها مملوءة بالمسرة
وان قهرت فيه قوى النفس لم تصل اليه طوال الدهر يوماً بحيلة

وتبقى كما قد جاء تهوى ولينها هوت ماهوت ثم ارعوت واستقرت
ولـكنها تبقى بنيران حسرة الا بعاد تقاسى ضيق أغلال كربة
مذبذبة لا عالم العقل ادركت ولا عالم الاجسام فيه تبقت
فترجع الى إحدى الحنين حنينها الى عالم العقل الذى عنه صدت
وهيهات ان يطوى لسير حنينها اليه الذى قد حال من بعد شقة
وأنى لها والحس قد حال بينها وبين حمـاه أن تفوز بنظرة
اذا ذكرته هز هامس طائف من الشوق لو هز الجبال لهدت
وما ذاك بالمدنى اليه ولا الذى اذا لم يكن يدنى فر بح بوقفة
أسى كلما قيل انقضت منه لوعة أعيدت بأخرى مثلها مستحثة
تزول الجبال الشم وهى مقيمة على حالة منكوسة مستمرة
وذلك أمر نسأل الله عصمة منجية منـه ومن كل حيرة
ألم يك فيما نال آدم عبرة ومتعظ للعاقـل المتثبت
على قربه من ربه واصطفائه ومنحتـه اياه أعظم منحة
وابعاده من بعد ذاك وصده وتجريعه إياه أعظم غصة
ولم يأت ذنبا عامدا غـير أنه بأول حكم الله طالب رخصة
فأخطأ فى التاويل جهلا فحطه الى الارض من أعلى الجنان المنيفة
ولم يخف ما لاقى اذ انحط هابطا الى الارض من هول الامور العظيمة
وما زال يدعو الله سرا وجهرة وحاول منه العفو عنـه بتوبة
وكيف بمن يأتى ذنوباً كثيرة ويقضى وما وافى بتوبة مخبت
وكم جاهل لم يزدجر بالذى جرى على آدم من فعـله كل خزية
لقد شمل الخير الوجود بأسره فما كان من شر فذاك لندرة

ولم يكن المقصود بالذات إنما أتى بطريق الضمن والتبعية
ألم ترأن الغيث خير وانه ليحصل منهوكف بعض الأكنة
وان لهيب النار للثوب محرق ويحصل منه نضج كل معيشة
فقد يتبع الخير الكثير الذى نرى لنافيهما شرٌ يسير المضرة
ولو روعى الضر الذى فيهما لنا ولم يخلقا لاختل نظم الخليقة
وكان هلاك الحرث والنسل عاجلا وذاك بلا شك خراب البسيطة
ولم يك الاعالم الأمر وحده ولم يخف مافى ذاك من نقص خلقة
وفى الحشرات الساقطات منافع يحيط بها أهل العقول السليمة
ولولم تكن ماعاش من نوعنا امرؤ لفضل بخارات الهيولى الردية
فمن ذلك الفضل الردى تكونت وفى مدخل الاوساخ فى الارض حلت
وغودر ما نلقيه منا غذاؤها لصفو الهوى من شوب كل أذية
لتنتعش الارواح منا بطيبه ويصفو لنا ورد الحياة الهنية
وقد ركّب الاجسام منا وكل ما تركب منحلّ ولو بعد برهة
وألبس منا كل جزء بحيّز لأركاننا الذاتية العنصرية
وما جمعنا بعد افتراق بمعجز وهل آخر يخلو عن الأولية
وان معاد الشئ بعد انعدامه لأسهل من إنشاه إنشاء بدأة
ومطلع شمس النفس من مشرق الخلا سيطلعها من مغرب العدمية
سبحان من يحيى بقدرته الذى يميت كما أحياه أول مرّة

﴿ تمّت ﴾

﴿ تنبيه ﴾

طبعنا هاتين القصيدتين (التائية والهائية) على نسخة
مخطوطة صحيحة مؤرخة بتاريخ خامس
عشر ربيع الآخر سنة ٨٨٢ هجرية
على صاحبها آلاف التسليم
والتحية

(تم)

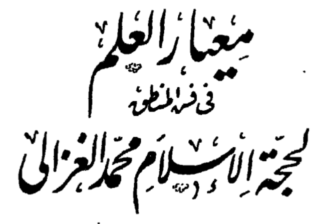
فهرس

معارج القدس في مدارج معرفة النفس

صحيفة

صحيفة

﴿تم الفهرس﴾



محرر ومصحح بغاية الدقة والاعتناء ومطرز بتعليقات الفضلاء

ومصدر بترجمة المصنف ترجمة مسهبة

نص على علو شأنه وسمو قدره وعظمة نفعه وأوصى بالاهتمام به

في سائر كتبه ومصنفاته ككتابه ميزان العمل والمشكاة

والتهافت والمستصفى والقسطاس وغيرها

الطبعة الثانية سنة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م

طبع على نفقة

الرحالة البحاثة المنقب عن الأسفار النفيسة

محيي الدين صبري الكردي

المطبعة العربية بمصر

شارع الخرنفش بالموسكي



ترجمة المصنف

هو محمد بن محمد بن محمد بن احمد الامام الهمام بركة الأنام زين الدين وحجة الاسلام الهادي الى دار السلام أبو حامد الطوسى الغزالي صاحب الهمة العالية والفطرة الفائقة والفكر الدقيق والغور العميق .

ولد بطوس — من مدن خراسان — سنة خمسين وأربعمائة من الهجرة كريم الجوهر نفيس المعدن فما كاد يبلغ أشده حتى تعلم القراءة والكتابة(١) وأخذ يدرس العلوم الدينية فقرأ في صباه طرفاً من الفقه ببلده على احمد ابن محمد الراذكاني ثم سافر الى جرجان واختلف على أبي نصر الاسماعيلي حتى علق عنه التعليقة فى الأصول ثم رجع إلى طوس • قال الامام أسعد الميهنى سمعت أبا حامد يقول قطعت علينا الطريق وأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فتبعتهم فالتفت الي مقدمهم وقال ارجع ويحك وإلا هلكت • فقلت له أسألك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد علي تعليقتى فقط فماهي شيء تنتفعون

(١) حكى انه لما حضرت والده الوفاة وصى به وبأخيه أحمد الى صديق له متصوف من أهل الخير وقال له ان لي لتأسفا عظيما على تعلم الخط واشتهي استدراك مافاتنى في ولدي هذين فعلمهما ولا عليك ان ينفد في ذلك جميع ماأخلفه لهما فلمامات أقبل الصوفي على تعليمهما الى ان فنى ذلك النذر اليسير الذي كان خلفه لهما أبوهما وتعذر على الصوفي القيام بقوتهما فقال لهما اعلما انى قد انفقت عليكما ما كان لكما وأنا رجل من أهل الفقر والتجريد ليس لى مال فاواسيكما به وأصلح ماأرى لكما ان تلجأ الى مدرسة فيحصل لكما قوت يعينكما. ففعلا ذلك وكان هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهما

به • فقال لي وما هي تعليقتك فقلت كتب في تلك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها فضحك وقال كيف تدعي انك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم وأمر بعض أصحابه فسلم الي المخلاة فقلت هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمري فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم أتجرد من علمي • وقد روى عنه هذه الواقعة أيضاً الوزير نظام الملك .

وبعد أن أقام هذه البرهة في وطنه أزمع الرحلة في طلب العلم فرحل الى نيسابور ولازم إمام الحرمين وأخذ ذهنه ﴿المعروف﴾ يتلمس السبيل المؤدية الى العلم الصحيح • ويتطلب المعرفة الحقيقية ويتحسس نور الحق الصريح • وكان شيخه المذكور ممن خف فيهم قيد التقليد • ولم يثقل به عقال التقييد . فصار ذلك محركا للفطرة الغزالية • ومشعلا لتلك النار الطوسية فجد واجتهد في تلك العلوم التى كانت مشهورة ومعتبرة لذلك الوقت فما أتى على جميعها من فقه وأصول وكلام وخلاف وجدل وغيرها حتى سئمت نفسه تلك التقاليد ونهض لاطلاق عقله من ذلك الأسر الشديد • والبحث عما تنبعث اليه النفس الناطقة الانسانية من ذاتها • ويتسنى لها به الحصول على سعادتها ولذاتها •

وقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبه وديدنه من أول أمره وريعان عمره فلم يزل منذ المراهقة يفحص مباني العقائد • ويستكشف أسرار المذاهب • وهي بين عقيدة سنية أشعرية ونحلة عقلية اعتزاليه • وبين آراء ظاهرية فقهية • وطريقة باطنية روحية • وغير ذلك

نظر حواليه فرأى اختلاف الخلق في الأديان والملل • وتفرق الأمم في المذاهب والنحل على كثرة الفرق • وتعدد الطرق وكل فريق يزعم أنه الناجي

(وكل حزب بما لديهم فرحون) وليس لدى أي فرقة ما يدعو الى شـدة التمسك والمحافظة على التعصب والتمذهب الا النشأة والوراثةوالتقليد اذرأى صبيان النصارى لا نشء لهم الا على التنصر وصبيان اليهود لانشء لهم الا على التهود وصبيان المجوس لا نشء لهم الا على التمجس وصبيانالمسلمين لا نشء لهم الا على التمسلم وكان قد سمع الحديثالمشهور (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه)

أمعن النظر في ذلك طويلا • وتأمله اجمالا وتفصيلا • ثم رجع الى نفسه فرأى ان ايثار تقليد على تقليد وهم وحمق • وضلال وخرق • ولما عاود النظر مرة أخرى وجد أن أعظم العقبات التى كانت في طريق الانبياء والمرسلين • هي تقليد الوالدين والاستاذين والجمود على تراث الغابرين • وما زال يكرر الفكر في هذا الامر حتى انحلت عن قلبه عقدة التقليد • وانـكسرت عنـه وراثات التقييد • ورجع الى حقيقةالفطرة الأصلية تلكالفطرة التى يعرفونها في أوائل فن الميزان بأنها الحالة التى يكون فيها الانسان مجرداً عن العقائد الوراثية والآراء التلقينية القومية • ومنقطعاً عن أحكام الوهم التى لم تتأيد بعقل صريح وفـكر صحيح • عند ذلك علم على الجزم واليقين • وبوجه هو أوضح وجوه التنوير والتبيين أن العلم الحقيقي هو الذي ينكشف فيه المعلوم انـكشافاً لا يبقى معه ريبة ولا يقارنه احتمال غلط ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الغلط ينبغي أن يكون مقارناً لهبحيث لو تصدى للتشكيك فيه من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً •لم يورث ذلكعنده شكا ونكراناً • وبذلك وضع أبو حامد بينه وبين الظواهر الملية المناقضة للعلوم اليقينية • حاجزاً حصيناً • فلم تعد تجد إلى ذهنه سبيلا •

قال أبو حامد في أول المنقذ مشيراً إلى أن المقلد على خطر شديد بل على شفا جرف هار مامعناه ان افتراقات الامم والفرق في الملل والنحل هوة

سقط فيها الأكثرون وما نجا منها الا الاقلون (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك)

وفي آخر الميزان قد أبان عن ذلك زيادة بيان وتمثل بهذا البيت

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به * في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

تلقى أبو حامد على أستاذه المشار اليه جميع الفنون الدينية فاتقنها وبرز فيها على أقرانه حتى صار من الاعيان المشار اليهم في زمن أستاذه وكان يتمدح به ولم يزل ابو حامد ملازماً له وهو بعد في المقام الأول من مقامات النظار، وأهل النظر والاعتبار الى أن توفى الاستاذ سنة سبع وسبعين وأربعمائة فخرج من نيسابور الى العسكر ولقى الوزير نظام الملك فأكرمه وبالغ في الاقبال عليه وكان بحضرة الوزير جماعة من الافاضل فجرت بينه وبينهم عدة مناقشات ظهر فيها عليهم فأعجب به أهل العراق . واشتهر اسمه في الآفاق . وحاز الرئاسة في هذه الناحية كما حازها بجهة خراسان وسارت بذكره الركبان وصار ممن يشار اليهم بالبنان .

وفي سنة أربع وثمانين وأربعمائة فوض اليه الوزير تدريس المدرسة النظامية فاشتغل بالتدريس والتأليف. وصنف ما شاء من التصانيف. كالبسيط والوسيط والوجيز والخلاصة في الفقه وكالمنتحل في علم الجدل وكمأخذ الخلاف ولباب النظر وتحصين المآخذ والمبادي والغايات في فن الخلاف، لكنه مع هذا الشغل الشاغل لم تخمد نار ذكائه العقلي وحرصه على استجلاء جلية الحق واستخلاصه من بين اضطرابات الفرق فأخذ يمعن النظر في فن الكلام بدقة عجيبة وتحقيق بليغ غير انه بعد ان سبر غوره واكتنه كنهه صادفه صنعةً لا تفي بما قصد اليه . ولا تقرب بما حوّم عليه . اذ كان مقصودها حفظَ عقيدة العامة وحراستها عن تشويشات المبتدعة حراسةً اعتمدوا فيها على مسلمات خصومهم التي اضطرهم الي تسليمها اما التقليد أو اجماع الامة أو مجرد القبول

السطحي من ظواهر الكتاب والسنة فكان أكثر خوضهم في مؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وذلك عديم النفع في جانب من طاب الحقائق البرهانية فلم يكن فن الكلام في حقه كافيا . ولا لداء التعطش الى ماء الحقيقة شافيا . وليس فيه ما ينجي من ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق . بل الحرص على ما أوتوا من الرزق . ذلك لان الاقيسة المؤلفة من المسلمات والمشهورات انما هي مقاييس جدلية كما ان المؤلف من المظنونات حجة خطابية . والمؤلف مما يوقع انقباضاً أو انبساطا في النفس طريقة شعرية . والمركب من الوهميات مغالطة وأقوال سفسطائية . أما البرهان فهو المؤلف من اليقينيات أو ما ينتهي اليها . تلك اليقينيات المعروفة بالحسيات والبديهيات والوجدانيات والحدسيات والتجربيات والمتواترات والقضايا الفطرية القياس . وانما تفصيل ذلك كله في فن الميزان . ثم حركه الى مطالعة الفنون الحكمية . والعلوم الفلسفية العقلية . ما رآه في بعض الكتب الكلامية من مجاوزة الذب عن السنة بقمع البدعة الى البحث عن حقائق الأمور وأحكام الجواهر والاعراض . وزاده انبعاثا ونشاطا الى ذلك ما وجده في تلك الكتب من عزو أمور الى الحكماء فاسدة الظاهر لاتليق بعامي فضلا عمن يدعى دقائق العلوم (أمور سمعوها فردوها بمجرد سماعها دون احكام وتفهم وتبين) فشمر عن ساق الجد في تحصيل ذلك وأقبل عليه بهمة قوية وعزيمة ثابتة ونشاط متواصل في أوقات فراغه من التصنيف والتدريس للعلوم الشرعية بالمدرسة النظامية ، وابتدأ النظر والدرس بالرياضيات عملا بما أوجبه الحكماء من افتتاح التعلم والتعليم بها لتأنس النفس بالبرهان ويتربى فيها ذوقه حتى اذا جاءت الى النظريات الدقيقة أدركت الحق فيها على يسر وقرب . ثم ثنى بالمنطقيات . وثلث بالطبيعيات والالهيات . وختم بالاخلاقيات والسياسيات . وبالجملة فقد صرف عنايته الى تحصيل هذه العلوم فلم يكن الا ثلاث سنين حتى اطلع على مراميها وأسرارها . وميز بين قشرها ولبابها .

في ذلك الوقت كان في الناس حزبان متطرفان (أحدهما) ينكر على الفلاسفة جميع علومهم حتى ما كان منها بديهي الصحة جلي البرهان (والآخر) يقبل كل ما يسمعه عنهم بمجرد التقليد وحسن الظن لا غير . فهب بحكم ما انطبع عليه من بغض الاسترقاق والعبودية والجنوح الى النظر الحر والفكر المستقل لمحاربة تلك التطرفات حربا عامية فانكر على الطائفة الاولى تطرفها بقوله ان الدين اذا كان ينبغي ان ينصر بانكار كل علم منسوب الى الحكماء وادعاء غلطهم في جميع أقوالهم حتى انكار مثل قولهم في الخسوف والكسوف وزعم ان ما قالوه على خلاف الشرع كان الدين اذاً مبنيا على الجهل وانكار البرهان القاطع وهو مما لا يشتبه في فساده . قال أبو حامد ولقد عظم على الدين جناية من ظن ان الاسلام ينصر بانكار العلوم الرياضية وأمثالها من البرهانيات اذ ليس في الشرائع تعرض لهذه العلوم ولا فى هذه العلوم تعرض للامور الدينية اه ولأن ما أدى اليه البرهان لا يعارض الدين الصحيح اذ الحق لا يضاد الحق . وأما الطائفة الأخرى فقد رد عليها في قولها لو كان الدين حقا لما خفي على هؤلاء مع دقة علومهم وغزارة فنونهم ورزانة عقولهم . قال أبو حامد وكم رأيت ممن ضل عن الحق بهذا القدر ولا مستند له سواه اه وهذا الرد من وجهين (الاول) انكار نسبة الجحود الى الحكماء اذ قد اتفق كل مرموق من الاوائل والأواخر . على الايمان بالله واليوم الآخر وانما الخلاف في التفصيل (الوجه الثاني) انه لا يلزم من اصابة شاكلة الحق في موضع . اصابته في سائر المواضع. ولا يجب ان يكون الحاذق في صنعة حاذقاً فى بقية الصنائع . فلا يلزم من اتقان الرياضيات إحكام الالهيات مثلا ولان حاصل ما ذكرتموه يرجع الى التحيز الى الفئة الفاضلة بظنكم والانخراط في سلكهم والترفع عن رتبة الجماهير والدهماء . والاستنكاف من القناعة بأديان الآباء ولعمري ان هذا لهو التقليد بعينه بل أشنع أنواعه اذ أية رتبة فى العالم أخس من رتبة من يظن ان الانتقال

من تقليد الى تقليد جمال . ولا تتطلع نفسه الى رتبة البحث والاستدلال والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة . فالبلاهة أدنى الى الخلاص من من فطانة بتراء . والعمى أقرب الى السلامة من بصيرة حولاء . ولبيان ان تقليد الفلاسفة فى دعاويهم أو فى دعاويهم وفى أدلتها جميعا قابل للتزعزع بعواصف الاعتراض والرد ألف كتابه «تهافت الفلاسفة» وليعلم أمثال هؤلاء المتهاونين بالشرائع فساد التسرع الى قبول كل ما يروى ويسمع دون اجراء مناقشة فيه وتحريك للذهن فى مجاريه . ولما ألف أبو حامد هذا الكتاب أصبح امام المتكلمين. وأضحى شيخ المناضلين عن الاسلام بل عن عموم الاديان

ففي هذه الظروف أظهر ابن الصباح دعوته . وأشاع مقالته . فاشتد به أزر الباطنية وتقوى ظهرهم . فعم شرهم . وتطاير شررهم • فورد عليه أمر جازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب فى الرد عليهم والكشف عن حقيقة مذهبهم وانضم ذلك الباعث الخارجي الى ما انطوى عليه من الميل الى استكشاف أسرار المذاهب • فصار البحث عن ذلك ضربة لازب • فابتدأ بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم فلم يكن الا قليل حتى اكتنه كنهها وهتك سترها • واستطلع سرها وألف فى الرد عليهم ولم يأل جهدا فى ذلك • فما رد به عليهم فى دعواهم الحاجة الى المعلم المعصوم ووجوب الرجوع اليه فى كل جليل وحقير • قوله ان المعلم المعصوم انما هو صاحب الشريعة عليه السلام فانه أبان عن طريق الرشد وأوضح المحجة • وأكمل الحجة • وأتم الارشاد والتعليم (اليوم أكملت لكم دينكم) وقوله ان طريق المعرفة الاصولية • هو النظر الصحيح يعنى المستوفى لجميع الشرائط المنطقية • ورد عليهم فى شرودهم بالتأويل عن الجادة وتوغلهم فيه بلا نظام ولا قانون بأن هذا يبطل الثقة ولا يبقى معه ما يسمى باللغة كما هو مسطور فى الاحياء وسائر كتبه • وبالجملة فقد صنف فى الرد عليهم عدة رسائل منها المستظهري وحجة الحق ومفصل الخلاف المقسم الى اثنى عشر

فصلا والدرج المرقوم بالجداول والقسطاس المستقيم الذي يذكر فيه موازين العلوم • والاستغناء عن المعلم المعصوم •

الغزالى الجديد

ولما فرغ أبو حامد من ذلك كله علم ان ما حصله ليس وافيا بكمال الغرض وان العقل لا يستقل بالاحاطة بجميع المطالب ولا بالكشف عن جميع المعضلات وان المطلوب هو استخلاص الحق من بين اضطرابات الفرق • والتمييز بين جميع المسالك والطرق • فاقبل بهمته على درس طريقة الصوفية من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وغير ذلك من كلام مشايخهم حتى اطلع على كنه مقاصدهم العلمية وحصل ما يمكن ان يحصل من طريقتهم بالتعلم والسماع فعلم ان طريقتهم انما تتم بعلم وعمل اذ كان غاية ما يقصدون قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتخلى القلب عن غير الله • ويتحلى بذكر الله • وظهر له ان أخص خواصهم من لا يمكن الوصول الى درجته بالتعلم والسماع بل بالذوق والسلوك لكن اماما كهذا الامام له من الشهرة وبعد الصيت والشأن الرفيع والجاه العريض ما تقدم ذكره يتعذر ويتعسر عليه بحكم هذه العوامل والعوائق الاقدام على سلوك طريق مفتاحه قطع العلائق من الدنيا بالكلية بحيث لا يلتفت القلب الى أهل وولد ومال ووطن ومنصب • ويصير الى حالة يستوي عنده فيها وجود ذلك كله وعدمه • اللهم الا اذا صادفته عناية • وكان من قوة الجأش واستمساك النفس فى أسمى مكانة. فلم يزل يتفكر فى ذلك عدة شهور أولها رجب سنة ثمانية وثمانين وأربعمائة وصار يتردد بين تجاذب تلك الاحوال • وحيثيات ما رآه واجباً

عليه من الاعمال فيوماً يصمم العزم على الخروج من بغداد ويوماً يحله وصار يقدم رجلا ويؤخر أخرى لاتصفو له رغبة فى طلب السعادة العملية بكرة ، حتى يحمل عليها جندالشهوة فيفترها عشية . كل هذا التردد جار ومنادي الايمان يناديه الرحيل الرحيل ، فلم يبق من العمر الا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما انت فيه رياء وتخييل ، حتى اذا غاص فكره يوماً فى حقيقة هذه الدنيا ولذاتها ، علم ان مدتها منحصرة ولذاتها منقضية منصرمة ، وان الموت وراء الانسان بالمرصاد ، وان الامل فى الخلود غفلة وغرور ، وحمق وجنون ، وان الحزم هو ابعاد القلب عنها طوعا قبل ان يطرد منها كرهاً وان أمر الدنيا غاد ورائح ، وليس صفاؤها بثابت ودائم ، بل الانسان معرض فيها لانواع من الشقاء ، وان الانحطاط عن همة الانبياء ، عيش البؤساء ودناءة فى الرجاء ، وان المؤمن الكريم ، بماذا يتميز عن الكافر اللئيم الا بعلو الهمة وسقوط رتبة الدنيا فى عينه وترفعه عن مشاركة العجماء ، فى هذه الاشياء ، واستولى ذلك الفكر على قلبه ، وملك قواه واشمأزت نفسه عما هو عاكف عليه وتفرت بالكلية ، وانقبضت انقباضاً شديداً أورثه حزناً فى القلب ، ضعفت معه قوة الهضم ، ومرض مرضا عظيما حتى قطع الاطباء طمعهم فى العلاج وقالوا هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى الى المزاج ، فلا سبيل الى علاجه الا بأن يتروح السر عن الهم الملم فصغر هذا المرض الدنيا فى عينه وسقطت منزلتها عنده وبغضها اليه فسهل عليه الاعراض عن الجاه والمال ، والاهل والولد والاصحاب ، وصدقت نيته فى الاقدام على السير والسلوك الروحاني ، واستشار بعض متبوعي الصوفية فى الانقطاع الى تلاوة القرآن فنعه وقال السبيل ان تستمر على قطع العلائق ، وتهذيب النفس من الرذائل والنقائص ، وتلاحظ نفسك فى ذلك دائما حتى يصير ملكة لك ، والاقرب الى ذلك هو مفارقة الوطن والعيال ، والخروج من العراق ، وملازمة الاعتكاف والتحنث حتى اذا رسخ فى القلب

تلك الحال ، لازمت الخلوة للتفكر ومطالعة ملكوت السموات والارض الى ان تكمل صفاتك ، وتتحلى بالفضائل ، بعد هذا التخلي عن الرذائل ، وعندذلك تستأهل لان تكون اماماً لا شغل لك الا دعوة الخلق الى الحق . ففارق بغداد وفرق ماكان معه من المال ، ولم يدخر الا قوت الاطفال ، وقدر الكفاف ، ودخل الشام وأقام بها قريباً من سنتين لاشغل له الا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة لتزكية النفس وتهذيب الاخلاق وتصفية القلب لذكر الله حسبما حصله من علم الصوفية ثم رحل الى بيت المقدس ومنها الى اداء فريضة الحج ثم قصد مصر ليسافر منها الى المغرب على عزم الاجتماع بالامير يوسف بن تاشفين لما سمع من عدله وبينما هو على هذه النية اذ سمع نعيه فصرف عزمه عن تلك الناحية ، واستمر يجول فى البلدان والاقطار ، وهام على وجهه فى البراري والقفار ، لابساً المرقعة ومعه المزود وبيده العصا وبينما هو كذلك اذلقيه بعض أصحابه فعذله على هـذا الحال والتمس منه الرجوع الى الوطن ومعاودة ماكان عليه ، فنظر اليه شذرا وقال لما بزغ بدر السعادة فى فلك الارادة وظهرت شموس الوصل

تَرَكْتُ هوى ليلى وسعدى بمعزل   وعدت إلى مصحوب أول منزل

ونادتنى الأشواق مهلا فهـذه   منـازل من تهوى رويدك فانزل

غزلت لهم غزلا رقيقاً فلم أجـد   لغزلي نسـاجاً فكسرت مغزلي

وبالآخرة عاود الوطن ، واشتغل بتكميل نفسه ودعوة الخلق إلى الحق ، وبالتصنيف في العلوم المفيدة ، وأخذ يذكر في كتبه ما استفاده في مدة الخلوة والعزلة . واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جواره ووزع أوقاته على وظائف الخير من تلاوة القرآن ومجالسة أهل القلوب . وبالتصنيف والتأليف على ما تقدم . ولما استقر على هذا كتب اليـه الوزير

نظام الملك يستدعيه الى بغداد ومعاودة التدريس بالنظامية فأبى وكتب اليه جواباً شافياً هذا نصه :

﴿ اعلم ﴾ ان الخلق في توجههم الى ماهو قبلتهم ثلاث طوائف (احداها) العوام الذين قصروا نظرهم على العاجل من الدنيا فمقتهم الرسول بقوله (ماذئبان ضاريان في زريبة غنم بأكثر افساداً من حب المال والشرف فى دين المرء المسلم) (ثانيتها) الخواص وهم المرجحون للآخرة. العالمون بأنها خير وأبقى. العاملون لها الاعمال الصالحة . فنسب اليهم التقصير بقوله . الدنيا حرام على أهل الآخرة . والآخرة حرام على أهل الدنيا وهما حرامان على أهل الله (ثالثتها) الاخصاء وهم الذين علموا أن كل شيء فوقه شيء آخر فهو من الآفلين. والعاقل لا يحب الآفلين وتحققوا أن الدنيا والآخرة من بعض مخلوقات الله وأعظم أمورها الاجوفان . المطعم والمنكح . وقد شاركهم في كل ذلك البهائم والدواب فليس واحد منها مرتبة سنية فأعرضوا عنهما وتعرضوا لخالقهما وموجدهما ومالكهما . وكشف لهم معنى (والله خير وأبقى) وتحقق عندهم حقيقة (لا اله الا الله) وان كل من توجه الى ما سواه فهو ليس بخال عن الشرك الخفي . فصار جميع الموجودات عندهم قسمين . الله وما سـواه . واتخذوا ذلك كفتى ميزان وقلبهم لسان ذلك الميزان . فكلما رأوا قلوبهم مائلة إلى الكفة الشريفة حكموا بثقل كفة الحسنات . وكلما رأوها مائلة الى الخسيسة حكموا بثقل كفة السيئات . وكما أن الطبقة الاولى عوام بالنسبة الى الثانيـة فكذلك الطبقة الثانية بالنسبة الى الثالثة . فرجعت الطبقات الثلاث الى طبقتين. فحينئذ أقول قد دعاني صدر الوزراء من المرتبة العليا . إلى المرتبة الدنيا وأنا أدعوه من المرتبة الدنيا الى المرتبة العليا التي هي أعلى عليين . والطريق إلى الله من بغداد ومن طوس ومن كل المواضع واحد ليس بعضها أقرب من بعض . أسأل الله أن يوقظه من نومة الغفلة لينظر في يومه لغده قبل ان يخرج الامر من يده والسلام .

ثم توفي بعد ذلك بقايل طيب الثناء أعلى منزلةمن نجوم السماء . وأهدى للأمة من البدر فى الظلماء . وكانت وفاته يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة بوطنه طوس . ومشهده بها يزار بمقبرةالطبران. ورثاه أبو المظفر الأبيوردي بقصيدة فائية منها

بكى على حجة الاسلام حين ثوى   من كل حي عظيم القـدر أشرفه
فما لمن تمتري فى الله عبرته   على أبي حامد لاح يعنفـه

(ومنها)

مضى وأعظم مفقود فجعت به   من لا نظير له في الناس يخلفه

﴿ومدحه أبو العباس الاقليشى تلميذه بقوله﴾

أبا حامد أنت المخصص بالمجد   وأنت الذي علمتنا سنن الرشد
وضعت لنا الإحياء تحيي نفوسنا   وتنقذنا من طاعةالنازغ المردى
فربع عبادات وعاداته التى   تعاقبها كالدر نظم فى العقـد
وثالثها في المهلكات وانه   لمنج من الهلك المبرح والبعد
ورابعها في المنجيات وانه   ليسرح بالارواح في جنة الخلد
ومنها ابتهاج للجوارح ظاهر   ومنها صلاح للقلوب من الحقد

(ومما يروى عنه من الشعر قوله)

سقمي في الحب عافيتى   ووجودي في الهوى عدمي
وعذاب يرتضونـه به   في فمي أحلى من النغم
ما لضر في محبتكم   عندنا والله من ألم

(وقوله وقد سأله بعضهم عن كيفية استواء الله على عرشه)

قل لمن يفهم عنى ما أقول   قصر القول فذا شرح يطول
ثم سر غامض من دونه   قصرت والله أعناق الفحول
أنت لا تعرف اياك ولا   تدري من أنت ولا كيف الوصول

لا ولا تدري صفات ركبت　　فيك حارت فى خفاياها العقول
أنت، أكل الخبز لا تعرفه　　كيف يجري منك أم كيف تبول
أين منك الروح فى جوهرها　　هـل تراها فترى كيف تجول
أين منك العقـل والفهم إذا　　غلب النوم فقل لي ياجهول
فاذا كانت طواياك التى　　بين جنبيك كذا فيها ضلول
كيف تدري من على العرش استوى　　لا تقل كيف استوى كيف النزول
فهو لا أين ولا كيف له　　وهو فى كل النواحي لا يزول
جل ذاتاً وصفات وسما　　وتعالى ربنا عما تقول

ومما قيل فيه من الوصف والمدح نثراً : انه هو محمد بن محمد بن محمد بن احمد الامام الجليل حجة الاسلام وبركة الأنام هو محجة الدين التى يتوصل بها الى دار السلام . جامع أشتات العلوم . والمبرز فى المنقول منها والمفهوم . جرت الأئمة قبله لشأو ما قنع منه بالغاية . ولا وقف عند مطاب بل لم يبرح فى دأب لا يقضى له بنهاية حتى أخمل من الاقران كل خصم بلغ مبلغ السها . وأخمد من نيران البدع كل ما تستطيع أيدي المجالدين مسها . كان رضى الله عنه ضرغاماً إلا أن الأسود تتضاءل لديه وتتوارى . وبدراً تماماً إلا ان هداه يشرق نهارا . وبشراً من الخلق إلا أنه الطود العظيم . وبعض الناس ولكن مثل ما بعض الجماد الدر النظيم .

فان تفق الأنام وأنت منهم　　فان المسك بعض دم الغزال

جاء والناس فى رد فرية المتفلسفة الملحدة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء وافقر من الجدباء الى قطرات الماء . فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بجلاد مقاله . ويحمي حوزة الدين ولا يلطخ بدم المعتدين حد نصاله حتى أصبح الدين وثيق العرى وانكشفت غياهب الشبهات وما كانت إلا حديثاً مفترى. هذا مع ورع طوى عليه ضميره . وخلوة لم يتخذ فيها سوى الطاعة سميره

ترك الدنيا وراء ظهره . وأقبل على الآخرة يعامل الله في سره وجهره . وكان شديد الذكاء ، عجيب الفطرة ، مفرط الادراك ، بعيد الغور ، غواصاً على المعاني الدقيقة ، جبل علم ، مناظراً محجاجاً ، أعجب الخلق حسن كلامه ، وكمال فضله وفصاحة لسانه ونكته الدقيقة واشاراته اللطيفة ، فانتشر ذكره في الآفاق وفاق . ورزق الحظ الأوفر في حسن التصنيف وجودته . والنصيب الأكبر في جزالة التعبير وسهولته ، واليد الطولى فى حسن الاشارات ، وكشف المعضلات ، وفتح المغلقات ، والتبحر فى أصناف العلوم وفروعها وأصولها ورسوخ القدم فى منقولها ومعقولها ، والاستيلاء على اجمالها وتفصيلها ، ومناقبه أكثر من أن تحصى ، وفيما ذكر مقنع وبلاغ اه (هذا) ومصنفاته كثيرة بلغت فى العد مبلغاً عظيما ، وكثير من عدها ، ولكنا ارتأينا أن تعداد غير المطبوع منها ، أو المطبوع فى غير هذه الديار ، ليس بجم الفائدة . فالتزمنا الاقتصار على ذكر المطبوع منها فى هذا القطر ، فمنه ما طبع بمعرفة ناشر هذا الكتاب وهو :

كتاب (الأربعين) (الميزان) (الرسالة اللدنية) (أيها الولد) (الأدب فى الدين) (القواعد العشرة) (الكيمياء) (رسالة الطير) (فيصل التفرقة) (كتاب جواهر القرآن) (مقاصد الفلاسفة) (معارج القدس فى مدارج معرفة النفس)

ومما طبع بغير معرفته :

(الاحياء) (المشكاة) (بداية الهداية) (سر العالمين) (التبر المسبوك) (رسالة فى الوعظ والاعتقاد) (المنقذ) (المضنون به على غير أهله) (الاجوبة الغزالية والمسائل الاخروية) (الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة) (منهاج العابدين) (المقصد الاسنى) (الحكمة في مخلوقات الله) (مكاشفة القلوب) (القسطاس) (الاقتصاد) (الجام العوام) (التهافت) (محك النظر) (المستصفى) (الوجيز) (مختصر الاحياء) (آداب الصوفية) (الكشف والتبيين) (تنزيه القرآن عن المطاعن)

نبذة في تاريخ العاملي

(١) ﴿ رأيه في التقليد ﴾

يرى ذلك الامام الجليل • ان الناس معادن خلقوا على فطر شتى • فنهم الذكي والاذكى والبليد والأغبى • والقاصر والبالغ • والناقص والكامل • فضلا عن تباينهم في العادات والصناعات • فنهم المشغول طول يومه بشغل معاشه • ومنهم المتجرد للعلم المنقطع لكشف المعضلات وايضاح المشكلات • ومنهم من هو بين هذا وذاك • لا يخلص لحال • ولا يتفرغ لنوع واحد من الاعمال فلذلك كله يرى كفاية التقليد في العقائد الحقة للأكثر وأنه إن كان لا بد من تلقينهم أدلة ما لقنوا الأدلة الوعظية الخطابية وهي ظواهر نصوص الأدلة النقلية كالذي استدل به القرآن على وجود الخالق ووحدانيته وقدرته على البعث والاعادة نحو قوله ﴿ فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب انه على رجعه لقادر يوم تبلى السرائر فما له من قوة ولا ناصر ﴾ وقوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله (اذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) الآية

هذا رأيه في العوام والجماهير وبالجملة المشغولين بالحرف والصنائع ولاسيما أهل الجمود والبلادة منهم وبالطبع حالهم في الفروع أحرى بهذا الحكم الذي حكم به عليهم في الأصول وقياساً عليه لا بأس بتلقينهم بعض الأدلة فيها إن تيسر وذلك كله يجب أن يكون أولا في أيام الصباوة والمراهقة لأنه زمان صفائهم وعدم انهماكهم في جلب الارزاق والاقوات وثانياً في مدة العمر بتكليف الوعاظ والخطباء بالقاء الدروس الدينية في اعقاب انقطاعهم عن أعمالهم فهذا حكم العامة • وأما الخاصة وطلبة العلوم فهو يحرم عليهم التقليد

كل التحريم ويوجب النظر والاستدلال والبحث والاستقلال ولكنهم مع ذلك على مراتب فمنهم من يكفيه الأدلة الجدلية وهي الفن المستعمل في علم الكلام للاحتجاج ومنهم من لا يكتفي بذلك بل لا يقتنع إلا بالمقدمات اليقينية التي هي مواد البراهين قال :

فمن ذكر له الحجة الجدلية فقنعت بها نفسه فلا يصح أن يذكر له ما فوق ذلك فان توسم فيه مخايل الفطانة والاستشراف لليقين البحت وكان معه من الاستعداد والموادالعلمية مايكفيه لفهم البرهان فلا بأس بذكر البرهان ويستدل على هذا التوزيع بأمرين دليل عقلي ودليل نقلي

(أما العقلي) فهو ان حال الناس في تناولهم ما تحتاج اليه قلوبهم وفهومهم حالهم في التغذية البدنية فكما أن الطفل الرضيع لايوافقه الاغتذاء بلحوم الطيور كذلك لايلائم البرهان أقواما قصروا في طباعهم واذهانهم عنه وكما ان الرجل القوي يشمئز من الارتضاع بالبان المراضع كذلك الحكماء البالغون والعرفاء الراشدون ، يعافون غير اليقين الصافي. وكما ان الرجل الذي يغذى البدوي بخبز البر وهو لم يألف الا التمر أو البلدي بالتمر وهو لم يألف الا البر يسيء في هذا الاستعمال ويظلم ، كذلك من أراد ان يلقن الجدل أهل الخطابة او الخطابة أهل الجدل فهذاهو الدليل العقلي

(أما الدليل النقلي) فهو قوله تعالى ﴿ ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنةوجادلهم بالتي هي أحسن﴾والحكمة لاهل البراهين والموعظة لاهل الخطابة والجدل لمن ارتفع طبعه عن مجرد الكلام الوعظي ولم يرتق ارتقاء تاما الى البرهان الصرف

بعض امارات أهل التقليد

عند هذا الامام

قال في أول المنقذ: من شرط المقلد الا يعرف انه مقلد فاذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده وهو شعب لا يرأب وشعث لا يلم بالتلفيق والتأليف الا أن يذاب بالنار ويستأنف له صيغة ثانية مستجدة وقال في آخر كتاب الجام العوام ما نصه: فان قلت فيم يميز المقلد بين نفسه وبين اليهودي المقلد قلنا المقلد لا يعرف التقليد ولا يعرف أنه مقلد بل يعتقد في نفسه ان محق عارف ولا يشك في معتقده ولا يحتاج مع نفسه إلى التمييز لقطعه بأن خصمه مبطل وهو محق ولعله أيضاً يستظهر بقرائن وأدلة ظاهرة وان كانت غير قوية يرى نفسه مخصوصاً بها ومميزاً بسببها عن خصومه فان كان اليهودي يعتقد في نفسه مثل ذلك فلا يشوش ذلك على المحق اعتقاده كما أن العارف الناظر يزعم انه يميز نفسه عن اليهودي بالدليل واليهودي المتكلم الناظر أيضاً يزعم انه مميز عنه بالدليل ودعواه ذلك لا يشكك الناظر العارف وكذلك لا يشكك المقلد القاطع ويكفيه في الايمان الا يشككه في اعتقاده معارضة المبطل كلامه بكلامه فهل رأيت عامياً قط قد اغتم وحزن من حيث يعسر عليه الفرق بين تقليده وتقليد اليهودي بل لا يخطر ذلك ببال العوام وان خطر ببالهم وشوفهوا به ضحكوا من قائله وقالوا ما هذا الهذيان وهل بين المحق والمبطل مساواة حتى يحتاج إلى فرق فارق يبين أنه على الباطل واني على الحق وأنا متيقن لذلك غير شاك فيه فكيف أطلب الفرق حيث يكون الفرق معلوما قطعاً من غير طلب فهذه حالة المقلدين الموقنين .

وهذا إشكال لايقع لليهودي المبطل لقطعه مذهبه مع نفسه فكيف يقع للمسلم المقلد الذي وافق اعتقاده ماهو الحق عندالله تعالى • فظهر بهذا على القطع ان اعتقاداتهم جازمة وان الشرع لم يكلفهم الا ذلك

أمنية بين طلاب العلوم

— إلى درجة النظر والحرية والاستقلال —

قال في أول الفيصل ما معناه : لا تتجلى الحقائق من وراء الأستار إلا بشروط كثيرة مهمة • منها قطع القواطع والموانع المانعة لطالب الحق عن الاشتغال به مع الاخلاص والحرص التامين وهي مجموعة في حب الدنيا • ومنها ألا يقتصر نحو فن الأحكام على مجرد القشور التى تؤخذ من سطوح ظواهر القول • قال في تلك الرسالة ما نصه فهؤلاء (يعني المشتغلين بالأحوال الدنيوية) من أين تتجلى لهم ظلمة الكفر من ضياء الايمان أو بالهام إلهي ولم يفرغوا القلب عن كدورات الدنيا لقبوله • أم بكمال علمي وانما بضاعتهم في العلم مسألة النجاسة وماء الزعفران وأمثالهما اه ومنها التعرض للنظر الحر وانفتاح البصيرة بالدليل اللائح لها منها • وترك ايقاف الحق على قوم مخصوصين أو واحد معين فان ذلك مع انه تقليد لا يليق بطالب علم — يظهر بطلانه بمقابلته بنظيره قال — وناهيك حجة في افحام من هذا حاله مقابلة دعواه بدعوى خصومه اذ لا يجد بين نفسه وبين سائر المقلدين المخالفين له فرقا . ثم ساق أمثلة في المعارضة إلى أن قال: فان تخبط (يعني المتمذهب) في جواب هذا فاعلم أنه ليس من أهل النظر وإنما هو مقلد وشرط المقلد أن يسكت ويسكت عنه والمشتغل به ضارب في حديد بارد وطالب لاصلاح الفاسد ولن يصلح العطار ما أفسده الدهر اه وقال في آخر الميزان بعد أن ذكر

نحو هذا ما نصه : ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب وناهيك به نفعاً إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال نعوذ بالله من ذلك انتهى

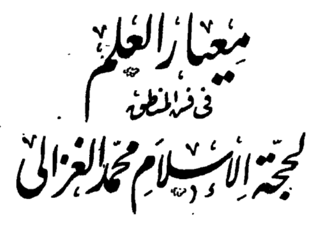
رأيه في ماهية العلم ومداركه

لو أردنا أن نلخص خلاصة رأيه في العلوم ومصادرها في كلمة موجزة لقلنا انه من الطائفة المدعوة الآن بالعقليين فانه يقول : العلم هو اليقين العقلي المأخوذ إما من الحسيات — بعد فحص العقل لها وتفتيشه على ما أخذها هل هي مستوفية لشروط الاحساس الصحيح أولا • واما من البديهيات — بعد فحص العقل لها هل سلمت من سلطة الاوهام أولا • وامامن المتواترات — بعد تفتيش العقل واعتماده • واما من الوجدانيات بعد الفحص العقلي • واما من التجربيات — بعد الفحص العقلي • واما من القضايا الفطرية القياس — بعد الفحص العقلي • فكل ذلك لا ثقة به الا بعد تفتيش العقل وفحصه ثم اعطائه الحكم بأنه صحيح أو غير صحيح فان أردت الاستشهاد على هذا من كلامه فاليك ملخصا مما كتبه في كتابه مشكاة الأنوار • قال: العقل أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع (سبق له تعدادها) (أما الأولى) فهو ان العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك نفسه وغيره ويدرك صفات نفسه اذ يدرك نفسه عالما قادراً ويدرك علمه بعلمه بذلك وعلمه بعلم علمه الى غير نهاية (الثانية) ان العين لا تبصر ماقرب منها قربا مفرطا ولا ما بعد عنها كذلك والعقل يستوى عنده القريب والبعيد ويعرج في طرفة الى أعلى السموات رقياً وينزل في لحظة الى تخوم الارض

هو يا بل اذا حقت الحقائق انكشف انه منزه عن ان يحوم (بجناب قدسه) القرب والبعد العارضان للأجسام (الثالثة) ان العين لا تدرك ماوراء حجاب والعقل يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجب السموات بل الحقائق كلها لا تحجب عن العقل (الرابعة) ان العين تدرك من الاشياء قوالبها وصورها دون حقائقها والعقل يتغلغل الى بواطن الاشياء وأسرارها ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها وانها مم حدثت وكيف حدثت ومن كم معنى ركب الشيء وعلى أي مرتبة في الوجود نزل الى غير ذلك (الخامسة) ان العين تدرك بعض الموجودات بل بعض المحسوسات والموجودات كلها مجال العقل فيتصرف في جميعها ويحكم عليها حكما يقيناً صادقاً • والاسرار الباطنة عنده ظاهرة والمعاني الخفية عنده جلية (السادسة) ان العين لا تبصر ما لا نهاية له فانها انما تبصر بعض صفات الاجسام • والاجسام لا تتصور الا متناهية • والعقل يدرك المعقولات والمعقولات لا تتصور أن تكون متناهية (السابعة) ان للعين أغلاطا كثيرة كادرا كها الكبير صغيراً وبالعكس والواحد كثيراً وبالعكس والساكن متحركا وبالعكس وغير ذلك والعقل يدرك أغلاطها وهو منزه عنها • ثم ختم الفصل بهذه العبارة الهائلة : فان قلت نرى العقلاء يغلطون في أنظارهم • فاعلم ان خيالاتهم وأوهامهم قد تحكم باعتقادات يظنون انها احكام العقل فالغلط منسوب اليها • فأما العقل اذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل يرى الاشياء على ما هي عليه اه بغاية الاختصار •

والى هنا نرى انهاء البيان في تاريخ هذا الامام وارجاء التفاصيل الى فرصة أخرى ان ساعدنا الوقت • ونسأل الله تبارك وتعالى أن يرفع الغشاوة عن القلوب ويفتح الآذان والابصار انه جدير بكل خير وكمال آمين

﴿ تمت الترجمة ﴾



محرّر ومصحح بغاية الدقة والاعتناء ومطرّز بتعليقات الفضلاء
ومصدّر بترجمة المصنف ترجمة مسهبة

نص على علو شأنه وسمو قدره وعظمة نفعه وأوصى بالاهتمام به
فى سائر كتبه ومصنفاته ككتابه ميزان العمل والمشكاة
والتهافت والمستصفى والقسطاس وغيرها

الطبعة الثانية سنة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧ م

طبع على نفقة
الرحالة البحاثة المنقب عن الأسفار النفيسة
محيى الدين صبرى الكردى

المطبعة العربية بمصر
شارع الأزهر بالموسكى

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما . اللهم أرنا الحق حقاً ووفقنا الى اتباعه (١) وأرنا الباطل باطلا • وأعنا على اجتنابه • آمين

﴿ اعلم ﴾ وتحقق أيها المقصور على درك العلوم حرصه وارادته • الممدود نحو أسرار الحقائق العقلية (٢) همته • المصروف (٣) عن زخارف الدنيا ونيل لذاتها الحقيرة سعيه وكده • الموقوف على درك السعادة بالعلم والعبادة جده وجهده • بعد حمد الله الذي يقدم على كل أمر ذي بال حمده • والصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم رسوله وعبده •

ان الباعث على تحرير هذا الكتاب الملقب بمعيار العلم (٤) غرضان مهمان

---

(١) اتباع الحق أما في العقائد فباعتقاده وأما في باب الاعمال فبالعمل به. واجتناب الباطل في العقائد فبمعرفة البطلان وعدم الاعتقاد وفي باب الاعمال فبالترك وفي ذلك الكلام إشارة الى ماهو معلوم لدى أرباب العلوم من أن غاية الانسان السعادة وهي لاتنال إلا بمعرفة الحق والخير أما الحق فلاعتقاده وأما الخير فللعمل به (٢) فيه إشارة الى أن مدرك العقائد الصحيحة هو صريح العقل فقط فمادام العقل الصريح الخالص عن متابعة الوهم ومشايعة الهوى والنفس هو سلطان القوى وملك حقيقي في مملكته أورثه الله علم مالم يعلم كما في قوله تعالى (وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما) وفي قوله (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان) الآية • وقال صلى الله عليه وسلم (من عمل بما علم أورثه الله علم مالم يعلم) (٣) لما كان الواجب على الانسان من حيث هو انسان مركباً من تحلية وتخلية وقد أشار الى الاولى في الفاصلتين السابقتين أشار في هذه الى الثانية وانما قدم الاشارة الى الاهم ولان الثانية عبارة عن تنظيف الطريق وتطهير المجرى ولان الايجاب مقدم على السلب كما في عبارة بعض العرفاء ثم جمعهما في الفاصلة التالية (٤) لقب الكتاب باسم من أسماء الفن ولايخفى حسن لياقة ذلك الوضع ومن أسمائه أي الفن الميزان والمنطق ومحك النظر المسمى به اسم مختصر له فيه

(أحدها) تفهيم طرق (١) الفكر والنظر، وتنوير مسالك (٢) الاقيسة والعبر، فان العلوم النظرية لما لم تكن (٣) بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة، كانت لامحالة مستحصلة مطلوبة وليس (٤) كل طالب يحسن الطلب، ويهتدي الى طريق المطلب، ولا كل سالك يهتدى الى الاستكمال، ويأمن الاغترار بالوقوف دون (٥) ذروة الكمال، ولا كل ظان الوصول الى شاكلة (٦) الصواب آمن من الانخداع بلامع السراب، فلما كثر في المعقولات مزلة الاقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها من تخليطات الاوهام وتلبيسات الخيال، رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً

(١) طرق الفكر أنواعه وضروبه من المعرفات والحجج (٢) إضافة مسالك الى مابعده بيانية والعبر جمع عبرة بمعنى الاعتبار والعبور من معلوم الى مجهول وعطفها على ماقبلها إما من قبيل عطف الاعم وإما انه أراد بها المعرفات فيكون العطف من عطف المباين (٣) قوله لما لم تكن بالفطرة الخ هذا معنى كونها نظرية بعينه

(٤) قوله وليس كل طالب الخ فان استدلالات الفرق الزائغة عن المنهج لايخفى فسادها على ممارسى العلوم ومع هذا فهم طلاب (٥) بمعنى قبل وانما لم يكن كل سالك كذلك أعني مهتديا وآمناً فان من الناس من يقتنع بمواد الجدل والخطابة للوصول الى مايريد من المطالب وربما ظن ذلك هو مواد البرهان أعني اليقينيات وهم اكثر المتكلمين الذين لايفرقون بين تقليد الحق وبين معرفته بالاستقلال مع انه لافرق بين التقليد في المدلول والتقليد في المدلول والدليل جميعاً وانما ينال مرتبة الاستقلال من طال تعبه في الارتيـاض بالمعقولات (٦) شاكلة الصواب جهته . قوله ولا كل ظان الخ فان المجسمة وعبدة الظواهر والماديين المستدلين على كون الصانع جسما بأنه موجود وكل موجود جسم أو وكل موجود فهو في جهة وكل ماهو في جهة فهو جسم هؤلاء كلهم يظنون أنهم وصلوا الى شاكلة الصواب وهم منخدعون كما قال الامام بلامع السراب فان قولهم كل موجود جسم أو كل موجود فهو في جهة قضية من القضايا الوهمية التى تعدى فيها الوهم حدود مملكته فهؤلاء ان سلم لهم صحة قياسهم من حيث الصورة فان صورته صورة الشكل الاول لكن لايسلم لهم صحة المادة فان المادة من الوهميات وليست مادة البرهان إلا اليقينيات بل نقول قال العرفاء الموجود الذي يشير كل انسان بما هو انسان فقط اليه بانا، ليس بجسم ولاجسمانى بل هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاغير وعلاقته مع البدن كالعلاقة التي بين العاشق والمعشوق فانظر الآن الى بعد العوام والجماهير عن فهم هذه العقيدة لتعرف مقدار سلطنة الاوهام ومباديء الاغلاط على النفوس التي لم ترتض بالمعقولات وتأمل قول الامام في الميزان لافرق بين عوام لم يمارسوا العلوم وبين حمر مستنفرة فرت من قسورة

للبحث والافتكار وصيقلا للذهن ومشحذا (١) لقوة الفكر والعقل فيكون بالنسبة الى أدلة العقول كالعروض بالنسبة الى الشعر والنحو بالاضافة الى الاعراب (٢) اذ كما لا يعرف منزحف الشعر عن موزونه الا بميزان العروض ولا يميز صواب الاعراب عن خطائه الا بمحك النحو كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه الا بهذا الكتاب • فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم انه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والاغوار

(والباعث الثاني) الاطلاع على ما أودعناه كتاب تهافت الفلاسفة فانا ناظرناهم بلغتهم (٣) وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التى تواطئوا عليها في المنطق • وفي هذا الكتاب تنكشف معاني تلك الاصطلاحات • فهذا أخص الباعثين • والاول أعمهما وأهمهما أما كونه أهم فلا يخفى عليك (٤) وجهه • وأما كونه أعم فمن حيث يشمل جدواه جميع العلوم النظرية • العقلية منها والفقهية • فانا سنعرفك ان النظر فى الفقهيات لا يباين النظر في العقليات • في

---

(١) التشحيذ بالذال المعجمة التحديد والتقوية (٢) أراد به النطق وأصله الفصاحة فيه (٣) مثال ذلك قوله في الجواب عن ايرادهم الاول على الاعتراض عليهم في المسألة الاولى مانصه والجواب (يعني عن سؤال تقدم لهم) أن يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء أي شيء كان تعرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى لغتكم في المنطق أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط فان ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظري فلابد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شك في انهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك إذ ليس في جميع ماذكرتموه إلا الاستبعاد والمجرد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة القصود الحادثة وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان اه فأنت تراه قد استعمل في المخاطبة لفظى الضرورة والنظر ولفظ الحد والحد الاوسط المقتضى ان ثم أصغر وأكبر والطريق النظري والبرهان وكل ذلك اصطلاحات منطقية تنكشف للناظر في مثل هذا الكتاب (٤) فان التحرر من رق الاوهام الى حرية العقول الصريحة والافهام الراجحة أول مطالب كبار الرجال وعظماء بني الانسان وهو متمنى أرباب البصائر الثاقبة النافذة في أقاصى العوالم المستقبلة والاحوال الاتية ولتعلمن نبأه بعد حين

ترتيبه وشروطه وعياره (١) بل في مآخذ المقدمات فقط ولما كانت الهمم في عصرنا مائلة من العلوم الى الفقه بل مقصورة عليه حتى حدانا ذلك الى ان صنفنا في طرق المناظرة فيها «مأخذ الخلاف» أولا • و«لباب النظر» ثانيا • و«تحصين المآخذ» ثالثاً • و«كتاب المبادي والغايات» رابعاً وهو الغاية القصوى في البحث الجاري على منهاج النظر العقلي في ترتيبه وشروطه وان فارقه في مقدماته رغبنا (٢) ذلك أيضاً في ان نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية فتشمل فائدته • وتعم سائر الاصناف جدواه وعائدته • ولعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والازراء • ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليات القطعية ، بالامثلة الفقهية الظنية فليكف عن غلوائه • في طعنه وازرائه • وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها فانها لم توضع الا لتفهيم الامر الخفي بما هو الا عرف عند المخاطب المسترشد ليقيس مجهوله الى ماهو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه • فان كان الخطاب مع نجار لايحسن الا النجر وكيفية استعمال آلاته وجب على مرشده الا يضرب له المثل الا من صناعة النجارة ليكون ذلك أسبق الى فهمه وأقرب الى مناسبة عقله • وكما لايحسن ارشاد المتعلم الا بلغته لايحسن ايصال المعقول الى فهمه الا بامثلة هي أثبت في معرفته • فقد عرفناك غاية هذا الكتاب وغرضه تعريفاً مجملا فانزد له شرحا وايضاحاً لشدة حاجة النظار الى هذا الكتاب •

لعلك تقول أيها المنخدع بما عندك من العلوم الذهنية (٢) المستهتر (٣)

---

(١) يعني ان صور الافكار والاقيسة لاتختلف باختلاف العلوم والفنون انما الذي يختلف هو المادة فالعلوم والفنون في صور قضاياها وتصوراتها وتصديقاتها لاتتباين وان تباينت في مؤادها لذا قال الامام بل في مآخذ المقدمات فقط (٢) قوله رغبنا جواب لما من قوله لما كانت الهمم في عصرنا الخ

(٢) أي المكتسبة بقوة الذهن وهي القوة المعروفة بأنها القوة المعدة نحو اكتساب الاراء

(٣) المولع ومايسوق اليه البراهين هو النتائج اليقينية

بما تسوق اليه البراهين العقلية • ما هذا التفخيم والتعظيم وأي حاجة بالعاقل الى معيار وميزان فالعقل هو القسطاس المستقيم والمعيار القويم فلا يحتاج العاقل بعد كمال عقله الى تسديد وتقويم فلتتئد ولتتثبت فيما تستخف به من غوائل الطرق العقلية ولتتحقق قبل كل شيء ان فيك حاكما حسياً (١) وحاكما وهمياً(٢) وحاكما (٣) عقلياً والمصيب من هؤلاء الحكام هو الحاكم العقلي والنفس في اول الفطرة أشد اذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسى والوهمي لانهما سبقا في أول الفطرة الى النفس وفاتحاها بالاحتكام عليها فألفت احتكامهما وأنست بهما قبل ان ادركها الحاكم العقلي فاشتد عليها الفطام عن مألوفها والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما الى ان تضبط بالحيلة التى سنشرحها في الكتاب وان أردت ان تعرف مصداق ما تقوله في تخرص (٤)

---

(١) الحاكم الحسى هو الحس المشترك والخيال وأما الحواس ففروع وأبواب والاحساس بالحقيقة عند وصول المشعور به اليه ومما يناسب ذلك قول علماء العصر الحاضر ان الاحساس بالحقيقة للمخ

(٢) هو سلطان القوى الجسمانية الادراكية وهو الذى يدرك المعاني الجزئية كالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها من أمها ويستعين بالقوة المتصرفة التى في الوسط للتمكن من الحكم بما تحكم كما ان العقل كذلك فالقوة المتصرفة يد معنوية مشاعة بين حاكمين

(٣) هذا هو السلطان على الاطلاق وفي الحقيقة هو المدرك والحاكم لكنه ان حكم بالاحكام مباشرة كما في الكليات نسبت الاحكام اليه صريحاً والا نسبت الى آلتهم وهذا الحاكم هو مناط التكاليف الشرعية وبه السعادة وبسقوطه الشقاوة

(٤) تخرصهما كذبهما وغلطهما والعطف الآتي للتفسير قال العرفاء لاوثوق بأحكام الحس استقلالا أما في الكليات فلانه لايدركها البتة وأما في الجزئية فلكثرة أغاليطه فيها من ذلك أنه يرى الكبير صغيراً كما في المثالين اللذين ذكرهما الامام وسبب ذلك أن الابصار على المذهب الاقرب انما هو بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئى ويتفاوت مقدار المرئى صغراً وكبراً بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها فكلما كان أبعد كانت الزاوية أضيق وبالعكس وهذا هو السبب في رؤية الخاتم المقرب من العين كالحلقة الكبيرة فان المقدار الواحد اذا جعل وتراً لزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها أقصر أكبر من الزاوية التي ضلعاها أطول ومن رؤية الصغير كبيراً رؤية

هذين الحاكمين واختلالهما • فانظر الى حاكم الحس كيف يحكم اذا نظرت الى الشمس عليها بأنها في عرض مجر وفي الكواكب بأنها كالدنانير المنثورة على بساط ازرق وفى الظل الواقع على الارض للاشخاص المنتصبة بأنه واقف بل على شكل الصبي في مبدأ نشئه بأنه واقف • وكيف عرف العقل ببراهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها ان قرص الشمس أكبر من كرة الارض بأضعاف مضاعفة (١) وكذلك الكواكب وكيف هدانا (٢) الى ان الظل الذي نراه واقفا هو متحرك على الدوام لايفتر وان طول الصبي في مدة النشء غير واقف بل هو

العنبة في الماء كالاجاصة ورؤية النار البعيدة في الظلمة أكبر مما هي عليه ومن ذلك أي من أغاليط الحس رؤية الواحد كثيراً كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين أو الى الماء عند طلوعه وكمرئى الاحول وبالعكس كالرحى اذا خرج من مركزها الى محيطها خطوط متقاربة بألوان مختلفة مع دورانها ومن ذلك رؤية المعدوم موجوداً كالسراب وكرؤية الثلج في غاية البياض مع انه ليس بأبيض فانه بالتأمل يرى مركباً من أجزاء شفافة وكذلك رؤية الزجاج المدقوق وموضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف ومن ذلك رؤية المتحرك ساكناً كما في المثالين اللذين ذكرهما الامام وبالعكس كراكب السفينة يراها ساكنة والشط متحركا ورؤية المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر يرى سائراً الى الغيم حين يسير الغيم اليه واذا تحركنا الى جهة نراه متحركا اليها ومن ذلك رؤية المستقيم متنكساً كما في رؤية الشجر على الشط ورؤية الابعاد والاشكال على خلاف ماهي عليه كما في رؤية الوجه طويلا وعريضاً ومعوجاً بحسب اختلاف شكل المرآة ورؤية الارض مستوية مع انها كروية كما هو اتفاق العلماء قديماً وحديثاً ويقول علماء الهيئة الجديدة أن الحس يرى الارض ساكنة والشمس وسائر النجوم والكواكب متحركة بالحركة اليومية مع أن الامر بالعكس وكذلك يرى الشمس متحركة بالحركة السنوية مع أن المتحرك بها هو الارض •

(١) قد اكتشف الآن انها أكبر من الارض بمليون وثلث تقريباً وفي الزمن السالف قدرت بأنها مثل الارض مائة وسبعين مرة كما في عبارة ابن رشد وأما القمر فالارض مثله خمسين مرة كما هو الاكتشاف الجديد ومن الكواكب السيارة ماهو قدر الارض ألفا وثلثمائة مرة وهو المشتري وبالجملة فان عطارد والزهرة والمريخ أصغر من الارض والمشترى وزحل وأورانوس ونبتون أكبر من الارض أضعافاً (٢) قوله وكيف هدانا الخ انما كان الظل متحركا أبداً لان الشمس متحركة دائماً ارتفاعاً أو انحطاطا فلابد أن يتحرك الظل انتقاصا أو ازدياداً

فى النمو على الدوام والاستمرار ومترق الى الزيادة ترقيا خفي التدريج يكل الحس عن دركه ويشهد العقل به وأغاليط الحس من هذا الجنس (١) تكثر فلا تطمع فى استقصائها واقنع بهذه النبذة اليسيرة من انبائه لتطلع به على اغوائه • وأما الحاكم الوهمي فلا تغفل عن تكذيبه بوجود لا اشارة الى جهته وانكاره شيئا (٢) لا يناسب اجسام العالم بانفصال واتصال ولا يوصف بانه داخل العالم ولا خارجه • ولولا كفاية العقل شر الوهم فى تضليله هذا لرسخ (٣) فى نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة فى خالق الارض والسماء ما رسخ فى قلوب العوام والاغبياء • ولا تفتقر الى هذا الابعاد فى تمثيل تضليله وتخييله فانه يكذب فيما هو أقرب الى المحسوسات مما ذكرناه لأنك ان عرضت عليه جسما واحدا فيه حركة وطعم ولون ورائحة واقترحت عليه أن يصدق بوجود ذلك فى محل واحد على سبيل الاجتماع كاع عن قبوله (٤) وتخيل ان بعض ذلك مضام للبعض ومجاور له • وقدر التصاق كل واحد بالآخر فى مثال ستر رقيق ينطبق على ستر آخر • ولم يمكن فى جبلته أن يفهم تعدده الا بتقدير تعدد المكان فان الوهم انما يأخذ من الحس والحس فى غاية الأمر يدرك التعدد والتباين

---

(١) قوله من هذا الجنس قد قدمنا لك جملة غير ماذكره المصنف وهذا ايماء الى أن هناك أنواعا أخرى لغلط الحس فنها انه لا يميز بين الامثال ومنها أن النائم يرى في نومه مايجزم به جزمه بما يراه في يقظته وكذا المبرسم فيجوز أن يكون للانسان حالة ثالثة تغير النوم واليقظة يظهر له فيها البطلان لما رآه في اليقظة فليس الحس بثقة فيها

(٢) قوله وانكاره الخ هذا عالم المجردات الذي يبتدىء من واجب الوجود ويتنزل من عنده الامر الى النفس الناطقة فانها مجردة عند الحكماء والصوفية وبعض المتكلمين ومعلوم ان المجرد لا يوصف بدخول وخروج ولا اتصال وانفصال ولا يقبل الاشارة الحسية إذ لا جهة له بل كل الجهات جهاته (٣) قوله لرسخ في نفوس العلماء الخ فان بعض الفرق اعتقد التجسم والجهة بحكم غلبة الوهم عليهم راجع آخر المشكاة

(٤) قوله كاع عن قبوله أي أعرض وانثنى كانه يقول اذا اجتمعت هذه كلها في محل واحد فقد ارتفع التمايز واذا ارتفع التمايز ارتفع التعدد ولم يدر هذا القاصر ان من أنواع التمايز التمايز بالحقيقة ومثل هذا لا يرتفع بوحدة المكان والزمان فتدبر

بتباين المكان أو الزمان • فاذا رفعا جميعا عسر عليه التصديق باعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حالة فيما هو فى حيز واحد • فهذا وامثاله من أغاليط الوهم يخرج من حد الاحصاء والحصر والله تعالى هو المشكور على ما وهب من العقل الهادي من الضلالة • المنجي عن ظلمات الجهالة • المخلص بضياء البرهان • عن ظلمات وساوس الشيطان • فان أردت مزيد استظهار فى الاحاطة بخيانة هذين الحاكمين فدونك واستقراء ما ورد فى الشرع من نسبة هذه التمويهات الى الشيطان وتسميتها وسواسا واحالتها عليه (١) وتسمية ضياء العقل هداية ونورا ونسبته الى الله تعالى وملائكته فى قوله (الله نور السموات والارض) ولما كان مظنة الوهم والخيال الدماغ (٢) وهما منبعا الوسواس • قال أبو بكر رحمة الله عليه لمن كان يقيم الحد على بعض الجناة اضرب الرأس فان الشيطان فى الرأس • ولما كانت الوساوس الخيالية والوهمية ملتصقة بالقوة المفكرة (٣) التصاقا يقل من يستقل بالخلاص منها حتى كان ذلك كامتزاج الدم بلحومنا واعضائنا قال صلى الله عليه وسلم (٤) (ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى

(١) قوله واحالتها عليه قال(وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم)فقد نسب مجادلات الكفار والمخطئين الضالين الى الشياطين ومن انكاراتهم انكار التوحيد وللتعجب ممن يعتقدونه فقد حكى عنهم الله قولهم اجعل الالهة إلها واحدا ان هذا لشيء عجاب، وقال تعالى (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات) وقال (أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها) وقال صلى الله عليه وسلم « ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ومن لم يصبه ضل وغوى »

(٢) والحكماء يقولون الوهم في مؤخر التجويف الوسط من الدماغ والمتخيلة في مقدمه والحافظ لمدركاته في مقدم التجويف الاخير والخيال الذي هو حافظة المحسوسات في مؤخر الاول والحس المشترك الذي هو مجمع الحواس في مقدمه (٣) قوله بالقوة المفكرة يريد القوة الناطقة وان كان أصل هذا الاسم للمتصرفة عند استعمال الناطقة اياها واستخدامها لها

(٤) قوله قال صلى الله عليه وسلم ان الشيطان الخ وثم معنى آخر وهو أن الكفار وسائر الضالين نسوا عقولهم باتحادهم مع الشيطان حتى صارت أنانيتهم التي يعبرون بها عن أنفسهم هي إياه بعد أن كانت الانانية هي النفس المجردة الناطقة المعبر عنها بالعقل فتدبر فانه موضع تأمل.

الدم) واذ لاحظت بعين العقل هذه الاسرار التى تبهتك عليها استيقنت شدة حاجتك الى تدبير حيلة فى الخلاص عن ضلال هذين الحاكمين • فان قلت فما الحيلة فى الاحتياط مع ما وصفتمو نه من شدة الرباط بهذه المغويات فتأمل (١) لطف حيل العمل فيه فانه استدرج الحس والوهم الى أمور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول وأخذ منها مقدمات يساعده الوهم عليها ورتبها ترتيبا لاينازع فيه • واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها اذ كانت مأخوذة من الامور التى لايتخلف الوهم والعمل عن القضاء بها وهي العلوم التى لم يختلف فيها الناس من الضروريات والحسيات واستسلمها من الحس والوهم وارتهنها منها فصدقا بأن النتيجة اللازمة منها صادقة حقيقية • ثم نقلها (٢) العقل بعينها على ترتيبها الى ما ينازع الوهم فيه واخرج منها نتائج • فلما كذب الوهم بها وامتنع عن قبولها هان على العقل مؤونته فان المقدمات (٣) التى وضعها كان الوهم يصدق بها على الترتيب الذي رتبه لانتاج النتيجة فكأن الوهم قد سلم لزوم النتيجة منها فتحقق الناظر ان

(١) قوله فتأمل الخ حاصل ماذكره ان العقلاء أجروا أقيسة وأشكالا في الامور التى يتفق الوهم مع العقل فيها وهذه الاقيسة والاشكال صور عمومية ولذلك نقلوها الى الامور الخلافية بين القوتين وهذه الامور صحيحة الصور القياسية لانطباقها على الصور المجراه أولا وصحيحه المادة لرجوعها بالا خرة الى العلوم المتفق عليها فلما كذب الوهم مع هذا كله بما نتج عنها علم العقل أن ذلك لقصور في غريزته ودرجة تصوره •

(٢) قوله ثم نقلها الخ يعنى صور تلك المقدمات وترتيبها نحو المقدمة الموجبة مع الصغرى مع الكلية الكبرى

(٣) قوله فان المقدمات الخ أى صورها المستوفية للشروط المنطقية وموادها الراجعة بالاخرة الى البديهيات الاتفاقية ولكن كلامه رحمه الله أقرب لان يكون المراد من المقدمات الصورة . يدل على هذا قوله الآتي لان ترتيب المقدمات منقول من موضع الخ وقوله فاذن غرضنا في هذا الكتاب ان تأخذ من المحسوسات والضروريات معياراً للنظر الخ وعلى هذا فراده بالمقدمات من اول قوله فتأمل لطف حيل العقل الى قوله ولعلك الان الصور الكلية التي هي من المعقولات الثانية فتأمل .

اباء الوهم عن قبول النتيجة بعد التصديق بالمقدمات والتصديق بصحة الترتيب المنتج لقصور في طباعه وجبلته عن درك هذه النتيجة لا لكون هذه النتيجة كاذبة لان ترتيب المقدمات منقول من موضع ساعد الوهم على التصديق بها فاذن غرضنا في هذا الكتاب ان نأخذ من المحسوسات والضروريات الجبلية معياراً للنظر حتى اذا نقلناه الى الغوامض لم نشك في صدق ما يلزم منها • ولعلك الآن تقول : فان تم للنظار ما ذكرتموه فلم اختلفوا في المعقولات ، وهلا اتفقوا عليها اتفاقهم على النظريات الهندسية والحسابية التي يساعد الوهم العقل فيها • فجوابك من وجهين (أحدها) ان ما ذكرناه أحد مثارات الضلال لا كلها ووراء ذلك في النظر في العقليات عقبات مخطرة يعز في العقلاء من يتخطاها فيسلم منها واذا أحطت بمجامع شروط البرهان (١) المنتج لليقين لم تستبعد(٢)

(١) قوله بمجامع شروط البرهان الخ منها أن يكون الموضوع في المقدمة الصغرى بينا بنفسه أو مبيناً قبل الاخذ في البرهنة تصوراً وتصديقا . ومنها كون الحد الوسط من الاعراض الذاتية لا الغريبة لان البرهان انما يقام على ثبوت أعراض ذاتية لموضوع النتيجة وانما يتوسط بينهما أعراض ذاتية . ومنها كونه ضروريا أي ثابتا لا يقبل التغير والا لم يتأت أن يكتسب به أمور ثابتة وهي التي يطلب تحصيل علمها بالبراهين • ومنها أن يكون ثبوته للاصغر وثبوت الاكبر له أوضح من ثبوت الاكبر للاصغر هذا • أما الشروط التي بحسب الكم والكيف والجهة على وجه الاتفاق والاختلاط وما يلزم لذلك من البيانات الطويلة فلا تخفى على المتدرب بالمنطق على حقيقته لا الذي سماه المتأخرون منطقاً وليس الا قطعة منه على مابها من الاغاليط فتفكر اه

(٢) قوله لم تستبعد الخ قال في محك النظر بعد ذكر فرق ضالة ما نصه : وإنما الحق أن الاشياء لها حقيقة والى دركها طريق وفي قوة البشر سلوك ذلك الطريق لو صادف مرشداً بصيراً ولكن الطريق طويل والمهالك فيها كثيرة والمرشد عزيز فلاجل هذا صار الطريق عند الاكثر مهجوراً اذ صار مجهولا كيف لا وأكثر العلوم المطلوبة في أسرار صفات الله وأفعاله تحقيقها يستدعي تأليف مقدمات لعلها تزيد على ألف أو ألفين فمن أين يقوى ذهن للاحتواء على جميعها أو حفظ الترتيب فيها اه ومن هنا لم يجوز أفاضل الحكماء ذكر خلاصات العلوم الحكمية في علم الكلام لمقابلتها بالمذاهب الكلامية فمن أراد معرفة مذاهب الحكماء ونتائج أنظارهم في الالهيات فعليه أن يقرأ قبل الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات ويروض نفسه بها وبالاخلاق علما وعملا هنالك يكون الناظر أهلا لان يعرف الحق بنفسه وينخرط في سلك أهله اه

ان تقصر قوة اكثر البشر عن درك حقائق المعقولات الخفية (الثاني) ان القضايا الوهمية لما انقسمت الى ما يصدق والى ما يكذب وكانت الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة اعترض فيها قضايا اعتاص على النفس تمييزها عن الكاذبة ولم يقو عليها الا من أيده الله بتوفيقه وأكرمه بسلوك منهاج الحق بطريقه . فانقسمت العقليات الى ما هان دركها على الاكثر والى ما استعصى على عقول الجماهير (١) الا على الشذاذ من أولياء الله تعالى المؤيدين بنور الحق الذين لاتسمح الاعصار الطويلة بوجود الآحاد منهم فضلا عن العدد الكثير الجم . ولعلك الآن تحسب نفسك واحداً من غمار الناس فتتلو على نفسك سورة اليأس وتزعم اني متى أكون واحد الدهر • فريد العصر • مؤيداً بنور الحق متخلصاً عن نزغات الشيطان مستوليا على ما وصفته من شروط البرهان • فالركون الى الدعة أولى بي والقناعة بالاعتقاد الموروث من الآباء أسلم لي من ان أركب متن الخطر ولست أثق بنيل قاصية الوطر • فيقال في مثالك • ان خطر هذا ببالك ما أنت الا كانسان لاحظ رتبة سلطان الزمان (٢) وما ساعده من الشوكة والعدة والنجدة والثروة والاشياع والاتباع • والامر المتبع المطاع • واستبعد ان ينال رتبته أو يقارب درجته • ولكن اقتدر ان ينال رتبة الوزارة (٣) أو رتبة الرئاسة أو منزلة أخرى دونها • فقال الصواب لي بعد

---

(١) قوله والى ما استعصى على عقول الجماهير الخ فمن ذلك معرفة النفس هل هي جوهر مجرد أولا . وهل هي جوهر بسيط أولا • والخلاف في ذلك بين الفرق طويل الاذيال عظيم الاشكال . فهذا حال النفس التي هي أقرب الاشياء الى الانسان ومعرفتها باب معرفة حقائق كثيرة بل باب مدينة الفوز الاعظم فكيف حال المشكلات العويصة التي تاه في بيدائها أفكار فحول العلماء ولم يصلوا الى شاطيء بحارها ولا الدخول الى أول عتبة ميدانها . فعليك أيها الاخ بالجد والتشمير . فان الحق ببذل النفس والنفيس لجدير .

(٢) هذا مثال لمن نال غاية السعادة وهي مجموع الكمالين النظري والعملي فانه يصير خليفة الله في أرضه (ياداود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق) .

(٣) يصح أن يكون هذا مثالا لصاحب السعادة العملية الخلقية فان العقل العملي وزير العقل

العجز عن الغاية القصوى والذروة العليا • التي هي درجة سلطان الدنيا ان اقنع بصناعة الكنس (١) التي هي صناعة آبائي • فالكناس ليس يعجز عن خبز يتناوله وثوب يستره اقتداء بقول الشاعر

(دع المكارم لا ترحل لبغيتها   واقعد فانك أنت الطاعم الكاسي (٢))

وهذا الخسيس القاصر النظر • لو أنعم الفكر وتأمل واعتبر • علم ان بين درجة الكناس والسلطان منازل (٣) فلا كل من يعجز عن الدرجات العلى ينبغي ان يقنع بالدركات السفلى • بل اذا انتهض مترقيا عن رتبة الخساسة • فما يترقى اليه بالاضافة الى ما يترقى عنه رياسة — فهكذا ينبغي ان تعتقد درجات السعادة بين العلماء • فما منا الا له مقام معلوم لا يتعداه •. وطور محدود لا يتخطاه • ولكن ينبغي ان يتشوف الى أقصى مرقاه • وان يخرج من القوة الى الفعل كل ما تحتمله قواه •. فان قلت اني فهمت الآن شدة الحاجة الى هذا الكتاب بما أوضحته من التحقيق • ثم اشتدت رغبتي بما أوردته من التشويق • واتضح لي غايته وثمرته فاوضح لي مضمونه.

(فاعلم) ان مضمونه تعليم كيفية الانتقال (٤) من الصور الحاصلة في ذهنك الى الامور الغائبة عنك • فان هذا الانتقال له هيئة (٥) وترتيب اذا

الفطري ويصح أن يكون مثالا لمن نال السعادة النظرية دون العملية باعتبار أن العقل العملي ليس له الا العمل والاشارة بالتنفيذ . لا غير. وانما يستمد الافكار من العقل النظرى

(١) كان هذا اشارة الى رتبة الشقاوة أو التقليد •

(٢) قوله الطاعم الكاسي أي الواجد للمطعم والكسوة

(٣) كما أشار اليها سابقا بقوله ولكن اقتدر أن ينال الخ وذلك لان دون رتبة الامامة والخلافة الوزارة ودونها الولاية ودونهما من يتولى من قبلهما ويتصرف باذنهما واشارتهما الى غير ذلك (٤) هذا هو المسمى بالفكر والنظر فانه ترتيب أمور معلومة للتأدى الى مجهول تصورى أو تصديقي

(٥) كتقديم الاعم على الاخص في التعريفات وككون الحد الاوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى في الشكل الاول

روعيت أفضت الى المطلوب • وان أهملت قصرت عن المطلوب • والصواب من هيئته وترتيبه شديد الشبه بما ليس بصواب • فضمون هذا العلم على سبيل الاجمال هذا • وأما على سبيل التفصيل فهو ان المطلوب هو العلم والعلم ينقسم الى العلم بذوات الاشياء (١) كعلمك بالانسان والشجر والسماء • وغير ذلك ويسمى هذا العلم تصورا والى العلم بنسبة هذه الذوات المتصورة بعضها الى بعض أما بالسلب أو بالايجاب كقولك الانسان حيوان والانسان ليس بحجر • فانك تفهم الانسان والحجر فهماً تصورياً لذاتهما • ثم تحكم بان أحدهما مسلوب عن الآخر أو ثابت له ويسمى هذا تصديقا لانه يتطرق اليه التصديق والتكذيب (٢) • فالبحث النظري بالطالب (٣) اما ان يتجه الى تصور أو الى تصديق • والموصل الى التصور يسمى قولا شارحاً فمنه حد ومنه رسم • والموصل الى التصديق يسمى حجة فمنه قياس (٤) ومنه استقراء وغيره • ومضمون هذا الكتاب تعريف مبادي القول الشارح (٥) لما أريد تصوره

(١) يعني بمعانيها سواء تصور بحقائقها أو بلوازم حقائقها وبناء على ما ذكره فالتصور هو العلم بمعنى الشيء في ذاته بقطع النظر عن نسبته الى أمر آخر للسلب أو الايجاب وهذا هو التصور القسيم للتصديق • وقد يطلق على المقسم الذي هو العلم فيقال حينئذ انه ان خلا عن الحكم فتصور ساذج والا فتصديق . وحجة الاسلام في كتبه خصص التصور للقسيم فقط وسماه في محك النظر بالمعرفة قال لان أهل اللغة أطلقوها على العلم بالمفردات وسمى التصديق علما لما أنه كثيرا ما يطلق على الادراك المتعلق بالمركبات وهذا من بدائع الامام حفظه الله

(٢) قوله لانه يتطرق الخ أي لانه علم بما يتطرق اليه التصديق والتكذيب لغة وعرفا عاما وان كان التكذيب قد يسمى تصديقا أيضاً في عرف أهل هذا الفن لانه علم بنسبة على وجه السلب والانتزاع (٣) قوله بالطالب متعلق بيتجه الآتي فتنبه

(٤) قوله فمنه الخ وذلك لان الاستدلال أما بالجزئي على الجزئي لجامع بينهما ويسمى تمثيلا في عرف المناطقة وقياسا في عرف الفقهاء وإما بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء واما بالكلي على الكلي أو الجزئي ويسمى قياساً منطقياً وهو المنقسم الى الاشكال الاربعة والصناعات الخمس التي أهمل اتمام الكلام فيها المتأخرون وغايتها يدور محور هذا الفن

(٥) يعني تعريف الاقوال الشارحة ومباديها ففي الكلام اكتفاء وكذا قوله وتعريف مباديء الحجة . واعلم أن الحجة والدليل والقياس مترادفة هي أعم من نحو البرهان والنظر. والفكر أعم منها

حداً كان أو رسما • وتعريف مبادي الحجة الموصلة الى التصديق قياساً كانت أو غيره مع التنبيه على شروط صحتها ومثار الغلط فيها • فان قلت كيف يجهل الانسان العلم التصوري حتى يفتقر الى الحد • قلنا بأن يسمع الانسان اسما لا يفهم معناه كمن قال [١] ما الخلاء وما الملاء وما الملك وما الشيطان وما العقار • فتقول العقار هو الخمر • فان لم يفهمه باسمه المعروف [٢] أفهمه بحده وقيل ان الخمر شراب [٣] معتصر من العنب مسكر • فيحصل له علم تصوري بذات الخمر • وأما العلم التصديقي [٤] فبأن يجهل الانسان مثلا ان للعالم صانعا فيقول هل للعالم صانع • فتقول نعم للعالم صانع وتعرفه صدق ذلك بالحجة والبرهان على ما سنوضحه فهذا مضمون الكتاب وان أردت ان تعلم فهرست الابواب (فاعلم) انا قسمنا القول في مدارك العلوم [٥] الى كتب أربعة • كتاب مقدمات القياس • وكتاب القياس • وكتاب الحد وكتاب أقسام الوجود وأحكامه (الكتاب الاول) في مقدمات القياس ولنذكر مقدمة يعرف بها وجه انقسام النظر في القياس الى أدنى والى أقصى (فنقول) المطلب الاقصى في هذا القسم هو البرهان المحصل للعلم اليقيني [٦] والبرهان نوع من القياس اذ القياس اسم عام • والبرهان اسم خاص لنوع منه • والقياس لا ينتظم الا بمقدمتين [٧] وكل مقدمة لا تنتظم الا بمخبر عنه يسمى موضوعاً وخبر

---

(١) قوله كمن قال الخ أي كمن سمع هذه الالفاظ فاستفهم عن معانيها

(٢) يعني فان لم يقنع بالافهام باسمه الاشهر وهو المسمى بالتعريف اللفظي

(٣) قوله شراب جنس وقوله معتصر من العنب فصل بعيد وقوله مسكر فصل قريب وبه يتم الحد

(٤) قوله وأما العلم التصديقي أي وأما كيفية الجهل بالعلم التصديقي والافتقار الى الحجة فبان يجهل الخ

(٥) قوله مدارك جمع مدرك يعني منشأ ومأخذ الادراك سواء كان بعيداً أو قريبا

(٦) قوله المحصل للعلم اليقيني هذا هو وجه كونه المطلب الاقصى

(٧) فانه عبارة عن الاستدلال على صحة قضية ذات حدين بتوسيط حد ثالث بينهما يضم الى أحدهما مرة والى الآخر مرة ثانية فتحصل قضيتان بعد ان كان الموجود قضية واحدة فقط وأما كيفية التوسيط فتتنوع إلى الاشكال الاربعة المشهورة .

يسمى محمولا • وكل موضوع أو محمول يذكر في قضية فهو لفظ (١) يدل لامحاله على معنى فالقياس مركب • وكل ناظر في شيء مركب •فطريقه ان يحلل المركب الى المفردات ويبتدأ بالنظر في الآحاد • ثم في المركب • فلزم من النظر في القياس النظر فيما ينحل اليه القياس من المقدمات ومن النظر في المقدمات النظر في المحمول والموضوع اللذين منهما تتألف المقدمات • ومن النظر في المحمول والموضوع النظر فى الالفاظ والمعاني المفردة التى بها يتم المحمول والموضوع . ولزم من النظر فى المقدمات النظر فى شروطها فان كل مركب من مادة وصورة يجب النظر فى مادته وصورته . وماهذا الا كمن يريد بناء بيت فحقه ان يهتم بافراز المواد التى منها يتركب كاللبن والطين والخشب ثم يشتغل بالتصوير وكيفية التنضيد والتركيب • فكذلك النظر فى القياس• فهذا بيان الحاجة الى هذه الاقسام• ولنأخذ بعده فى المقصود (الفن الاول) من كتاب مقدمات القياس فى دلالة الالفاظ وبيان وجوه دلالتها ونسبتها الى المعاني وبيانه بسبعة تقسيمات (القسمة الاولى) ان تقول الالفاظ تدل على المعاني (٢) من ثلاثة أوجه متباينة (الوجه الاول) الدلالة من حيث المطابقة كالاسم الموضوع بأزاء الشيء • وذلك كدلالة لفظ الحائط على الحائط

(١) هذا انما يلزم في القضايا الملفوظة وأما المعقولة فلا وعلى كل فالنظر في المعاني المفردة لازم ولذلك ترك بعضهم الكلام على الالفاظ وابتدأ التعليم والافادة بالكلام على المعانى المفردة

(٢) قوله الالفاظ تدل الخ ترك بيان ماهية الدلالة المطلقة وتقسيماتها الاولى وأخذ في بيان أقسام الدلالة اللفظية الوضعية أما كونها لفظية فلأن الدوال فيها ألفاظا وأما كونها وضعية فلأنها بتوسط الوضع أو لمدخلية الوضع فيها والوضع هو جعل اللفظ بازاء المعنى أو دليلا على المعنى والدلالة المطلقة هي كون الشيء بحيث يفهم منه آخر وسمى الاول دالا والآخر مدلولا فان كان منشأ الفهم العقل سميت الدلالة عقلية كدلالة تكلم الشخص من وراء جدار على وجوده وان كان المنشأ العادة والطبيعة سميت طبيعية كدلالة أح على وجع الصدر وان كان المنشأ الوضع والجعل والاصطلاح القومى سميت وضعية .وبقي انها تنقسم الى لفظية وغير لفظية وان الاقسام ستة وكل ذلك مشهور فلا داعي للتطويل في بسطه اه

(والآخر) ان تكون بطريق التضمن وذلك كدلالة لفظ البيت على الحائط ودلالة لفظ الانسان على الحيوان • وكذلك دلالة كل وصف أخص على الوصف الاعم الجوهري (الثالث) الدلالة بطريق الالتزام (١) والاستتباع كدلالة لفظ السقف على الحائط فانه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته ودلالة الانسان على قابل صنعة الخياطة وتعلمها • والمعتبر في التعريفات دلالة المطابقة والتضمن • فاما دلالة الالتزام فلا لانها ما وضعها واضع اللغة بخلافهما لان المدلول فيها غير محدود ولا محصور • اذ لوازم الاشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر فيؤدي الى ان يكون اللفظ دليلا على ما لا يتناهى من المعاني وهو محال (القسمة الثانية) للفظ بالنسبة الى عموم المعنى وخصوصه • واللفظ ينقسم الى جزئي وكلي • والجزئي ما يمنع نفس تصور معناه (٢) عن وقوع الشركة في مفهومه كقولك زيد وهذا الشجر وهـذا الفرس (٣) فان المتصوَّر من لفظ زيد شخص معين لا يشاركه غيره في كونه مفهوماً من لفظ زيد والكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه • فان

---

(١) قوله بطريق الالتزام الخ اعلم أن اللزوم قسمان ذهني كدلالة العمى على البصر وخارجي كدلالة الزنجية على السواد والذهني قسمان بين وغير بين فالاول ما لا يحتاج الى حد أوسط بخلاف الثاني والبين إما بالمعنى الاعم وهو الذي يحتاج الذهن في الجزم باللزوم بين اللازم والملزوم الى استحضارهما معاً واما بالمعنى الاخص وهو الذي لا يحتاج الذهن فيه الى ذلك والمعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني وقد شرط المتأخرون فيها اللزوم البين بالمعنى الاخص وما أظن المتقدمين شرطوا ذلك وانما جعلوا التعويل على فهم السامع فمها فهم شيئا خارجاً كان ذلك دلالة التزامية وشاهد ذلك قولهم انها دلالة غير منضبطة ولا لها حد محدود فتدبر .

(٢) قوله نفس تصور معناه المانع هو المفهوم وكأنهم يشيرون بهذا ونحوه الى ان التصور والعلم عين الصورة الحاصلة في الذهن

(٣) وكالمعرف بال العهدية ومدلول ضمير المتكلم والمخاطب والنكرة المقصودة في باب النداء وكالمضاف الى شيء من هذه

امتنع (١) بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه كقولك الانسان والفرس والشجر وهي أسماء الاجناس والانواع والمعاني الكلية العامة وهو جار في لغة العرب في كل اسم أدخل عليه الالف واللام لافي معرض الحوالة على معلوم معين سابق كالرجل فهو اسم جنس فانك قد تطلق وتريد به رجلا معينا عرفه المخاطب من قبل • فتقول اقبل الرجل فتكون الالف واللام فيه للتعريف أي الرجل الذي جاءني من قبل • فاذا لم تكن مثل هذه القرينة كان اسم الرجل اسما كليا يشترك في الاندراج تحته كل شخص من أشخاص الرجال. فان قلت فاذا قلنا الشكل الكروي (٢) المحيط باثني عشر برجا فلك ولم يكن في الوجود شكل بهذه الصفة الا واحد فكيف يكون الاسم كلياً والمسمى واحد وقد دخل الالف واللام المقتضى لاستغراق الجنس عليه فيقال لك ان هذا كلي لانا لسنا نشترط ان يكون الداخل تحته موجودا بالفعل بل يجوز ان يكون موجودا بالقوة والا مكان ولو قدر وجوده لكان داخلا فيه لامحالة وهو قبل الوجود داخل لا كاسم زيد فانه يمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعا • فان قلت فاذا قلنا الاله الحق هكذا فكيف يكون هذا كلياً ويمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً وكذلك قولنا (٣) الشمس على

(١) قوله فان امتنع أي وقوع الشركة وذلك كلفظ واجب الوجود فان مفهومه من حيث هو مفهوم كلي ولكن الموجود خارجا فرد واحد يستحيل ثان له بدليل غير مفهوم اللفظ وهو دليل الوحدانية بل قد يكون الكلي لا فرد له خارجا أصلا كالعنقاء والكيمياء وشريك الواجب وضده

(٢) قوله الشكل الكروي الخ يشير به الى فلك البروج وانما الموجود منه على مذاق القدماء فرد واحد كما أن الفلك الاعظم المسمى بالاطلس كذلك وكما ان الشمس والقمر كذلك والمشهور في التمثيل للكلي ذي الفرد الواحد التمثيل بالشمس ولكن المصنف ابى الجود

(٣) قوله وكذلك قولنا الشمس الخ قال بعض المتفلسفة هذا على ماكان يظنه المتقدمون من أنه لا شمس الا تلك التي تضيء نهارنا وأما اليوم فقد أظهر الاكتشاف شموسا كشمسنا تضيء في عوالم كعالمنا أتول ولكن من طال نظره في كتب الحكمة القديمة وعرف ماترمى اليه تماما يعرف أن أمثال هذا الكلام لا يرد عليهم فتأمل

أصل من لايجوز وجود شمس أخرى فانه يتعين الداخل تحته تعين شخص زيد في التصور من لفظ زيد • فيقال لك اللفظ كلي وامتناع وقوع الشركة فيه ليس لنفس مفهوم اللفظ وموضوعه بل المعنى خارج عنه وهو استحالة وجود الهين للعالم ولم نشترط في كون اللفظ كلياً الا ان لايمنع من وقوع الشركة فيه نفس مفهوم اللفظ وموضوعه فقد حصل لك من السؤالين وجوابهما ان الكلي ثلاثة أقسام قسم (١) توجد فيه الشركة بالفعل كقولنا الانسان اذا كانت الاشخاص منه موجودة • وقسم توجد الشركة فيه بالقوة كقولنا الانسان اذا اتفق ان لم يبق في الوجود الا شخص واحد • والكرة المحيطة بأثنى عشر برجاً اذ ليس في الوجود الا واحد • وقسم لاشركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة كالاله وهو مع ذلك كلي لان المنع ليس هو من موضوع اللفظ ومحموله بخلاف لفظ زيد (فائدة فقهية) قد اختلف الاصوليون في ان الاسم المفرد اذا اتصل به الالف واللام هل يقتضى الاستغراق • وهل ينزل منزلة العموم كقول القائل الدينار أفضل من الدرهم والرجل خير من المرأة فظن الظانون انه من حيث كونه اسماً فرداً لا يقتضى الاستغراق لمجرده ولكن فهم العموم بقرينة التسعير وقرينة التفضيل للذكر على الانثى انما هو لعلمنا بنقصان الدرهمية عن الدينارية ونقصان الانوثة عن الذكورة • وأنت اذا تأملت ما ذكرناه في تحقيق معنى الكلي فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن اللفظ الكلي يقتضى الاستغراق بمجرده ولا يحتاج الى قرينة زائدة فيه • فان قلت ومن أين وقع لهم هذا الغلط فستفهم ذلك من القسمة الثالثة .

القسمة الثالثة

(فى بيان رتبة الالفاظ من مراتب الوجود) .

(اعلم) ان المراتب فيما نقصده أربعة واللفظ في الرتبة الثالثة فان للشيء

(١) وهذا القسم ضربان ضرب متناهي الافراد مع كثرتها والمشهور التمثيل له بالكوكب وقسم غير متناهي الافراد والمشهور التمثيل له بالنفس الناطقة على القول بحدوثها وبطلان التناسخ ثم بقي من الاقسام مالا ما صدق له أصلا كالعنقاء وشريك الباري ولا يخفى بعد هذا وجه ضبط الاقسام .

وجودا (١) في الاعيان ثم في الاذهان . ثم في الالفاظ ثم في الـكتابة . فالـكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذي فى النفس والذي فى النفس هو مثال الموجود فى الاعيان فما لم يكن للشيء ثبوت فى نفسه لم يرتسم فى النفس مثاله ، ومهما ارتسم فى النفس مثاله فهو العلم به اذ لامعنى للعلم الا مثال يحصل فى النفس مطابق لما هو مثال له فى الحس وهو المعلوم وما لم يظهر هذا الاثر فى النفس لاينتظم لفظ يدل به على ذلك الاثر ، وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الاصوات والحروف لاترتسم كتابة للدلالة عليه ، والوجود فى الاعيان والاذهان ، لايختلف بالبلاد والامم بخلاف الالفاظ والـكتابة فانهما دالتان بالوضع والاصطلاح ، وعند هذا تقول من زعم ان الاسم المفرد لايقتضى الاستغراق ظن (٢) انه موضوع بازاء الموجود فى الاعيان فانها

(١) فان للشيء وجوداً الخ الوجود الاول هو المسمى بالوجود الحقيقي والخارجي والعيني والاصلي والاصيل . والثاني هو المسمى بالوجود الظل والتبعي وغير المتاصـل وهو الذي لا تترتب عليه الاحكام الخارجية وأما الوجودان الآخران فتسميتهما وجودين للشيء مجازية اذ ليس فيهما الا صوت ونقش فحسب . قيل وعلى مذهب المتكلمين من انكار الوجود الذهني لا يكون للشيء الا وجود واحد ولـكن الحق أن انكارهم له ليس من جميع الوجوه . قال بعض المحققين ليس معنى انكار المتكلمين الوجود الذهني انه لا يحصل صورة عند العقل اذا تصورنا شيئا أو صدقنا به لان حصولها عنده في الواقع بديهي لا ينكره الا المكابر وكيف ينكرونه والعلم الحادث مخلوق عندهم والخالق انما يتعلق باعيان الموجودات بل على معنى أن الأشياء الخارجية بانفسها لا توجد في الذهن فهم لاينفون الوجود عن صور الاشياء وأشباحها بل عن نفس تلك الاشياء وماهياتها بشهادة أدلتهم حيث قالوا لو حصلت النار في الاذهان بتصورها لها لاحترقت بها فانت ترى من أمثال هذا الدليل انهم لا ينفون حصول الشبح الناري في الذهن بل حصول نفس النار كما ذهب اليه محققو الحكماء وان كان لكلام أهل التحقيق من الحكماء وجه دقيق ينكره من ينكره ويعرفه من يعرفه فتدبر .

(٢) قال بعض المحققين القول بان الألفاظ موضوعة بازاء الأمور الخارجية ظاهر البطلان لان كثيراً من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج وليس في وضع الالفاظ تفاوت ولأن الموضوع له يجب أن يكون معلوماً بالذات والامر الخارج معلوم بالعرض لا بالذات والا لا نتفى العلم بانتفائه اه يعني فالالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية من حيث هي وهو مذهب أهل التحقيق كالشيخ الرئيس والمعلم الثاني اه

أشخاص معينة اذا الدينار الموجود شخص معين فان جمعت أشخاص سميت دنانير ولم يعرف ان الدينار الشخصى المعين يرتسم منه فى النفس أثر هو مثاله وعلم به وتصور له وذلك المثال يطابق ذلك الشخص وسائر أشخاص الدنانير الموجودة والممكن وجودها فتكون الصورة الثابتة فى النفس من حيث مطابقتها لكل دينار يفرض صورة كلية لاشخصية فان اعتقدت ان اسم الدينار دليل على الأثر فى النفس لاعلى المؤثر وذلك الأثر كلي كان الاسم كلياً لامحالة وما قدمناه من الترتيب يعرفك ان الالفاظ لها دلالات على ما فى النفوس وما فى النفوس مثال لما فى الاعيان ، وسيأتي مزيد بيان للمعاني الكلية المرتسمة فى النفوس بسبب مشاهدة (١) الاشخاص الجزئية فى كتاب أحكام الوجود ولواحقه

القسمة الرابعة للفظ

﴿ قسمته من حيث افراده وتركيبه ﴾

(اعلم) أن اللفظ ينقسم الى مفرد ومركب، والمركب ينقسم الى مركب ناقص والى مركب تام فهي ثلاثة أقسام (الاول) هو المفرد وهو الذي لا يراد

---

(١) قوله بسبب مشاهدة الاشخاص الجزئية قال أرباب الحكمة الانسان في مبدأ الفطرة خال عن تحقق الأشياء وقد أعطى آلات تعينه في ذلك وهى الحواس الظاهرة والباطنة فاذا أحس بأمور جزئية مراراً عديدة أقبل العقل على تعريتها من الغواشى الغريبة كالكم والكيف والاين والوضع وهي الأمور المخصصة لها والتي هي غير ضرورية في ماهياتها حتى تصير بتلك التعرية كلية ثم تنبه لما بين الأمور الكلية من المشاركات والمباينات فان الحس وليكن حس البصر إذا أدرك شجرة أو انساناً أو فرسا تأدت تلك الصورة المنطبعة من الحس الى الخيال وهو من الحواس الباطنة ثم أقبلت القوة الدراكة للمعقولات على هذه الصور فألفتها متفقة في أشياء ومختلفة في أخرى فميزت المتفق فيه وهى الجسمية عن المختلف فيه وهى الحيوانية والنباتية وميزت الحيوانية المتفق فيها بين الانسان والفرس عما اختلف فيه من الانسانية والفرسية فهذا وجه اقتناص المعانى الكلية ثم رتبت على هذه المدركات أحكاماً عقلية أخرى وهي المسماة بالمعقولات الثواني من الذاتية والعرضية والموضوعية والمحمولية ونحوها ثم أخذت في أنحاء التركيب مما يحتمل التصديق والتكذيب ومما لا يحتملهما

بالجزء منه دلالة على شيء أصلا حين (١) هو جزؤه كقولك عيسى وانسان فان جزءي عيسى وهما عي وسا وجزءي انسان وهما ان وسان ما يراد بشيء منهما الدلالة على شيء أصلا ، فان قلت فما قولك في عبدالملك فاعلم انه أيضاً مفرد اذا جعلته اسما علما كقولك زيد ، وعند ذلك لاتريد بعبد دلالة على معنى ولا بالملك دلالة على معنى ، فكل منهما من حيث هو جزؤه لا يدل على شيء فيكونان كأجزاء اسم زيد وهما اسمان في الصورة جعلا اسما واحدا كبعلبك ومعد يكرب ، فان اتفق أن يكون المسمى به عبدا للملك تحقيقا فيكون هذا الاسم مطلقا عليه من وجهين (٢) (أحدهما) في تعريف ذاته فيكون الاسم مفردا (والآخر) في تعريف صفته في عبودية الملك فيكون قولك عبدالملك وصفا له فيكون مركبا لا مفرداً . فافهم هذه الدقائق فان مثار الاغاليط (٣) في النظريات تنشأ من اهمالها (والمركب التام) (٤) هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى والمجموع يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه فيكون من اسمين ويكون من اسم وفعل . والمنطقي يسمي الفعل كلمة. والمركب الناقص بخلافه (٥) فقولك زيد يمشي والناطق حيوان مركب تام . وقولك في الدار أو الانسان مركب ناقص لانه مركب من اسم وأداة لا من اسمين ولا من اسم وفعل فان مجرد قولك زيد في أو زيد لا لايدل على المعنى الذي يراد الدلالة عليه في

(١) قوله حين هو جزؤه فيه تنبيه على خطأ المعرفين للمفرد بقولهم ما لا يدل جزؤه على جزء المعنى المقصود زاعمين أنه قد يدل لكن لا على جزء المعنى المقصود وبذلك الزعم جعلوا للجزء أقساماً أربعة موهومة مبنية على الوهم وهم المعروفون بتطويل الكلام في الاوهام لا في دقائق الأفهام فتبصر

(٢) قوله من وجهين الخ فيكون الاسم حينئذ من قبيل المشترك .

(٣) قوله فان مثار الخ يدل على أهمية ما ألفتناك اليه سابقا

(٤) قوله والمركب التام أقول ينقسم إلى أقسام ثلاثة خبر وطلب وتنبيه ومعانيها مشهورة وذكر المصنف من الأمثلة مثال الأول فقط

(٥) قوله والمركب الناقص الخ يعني أنه ما لا يصح السكوت عليه وينقسم الى التقييدي كالحيوان الناطق وغلام زيد وغير التقييدي وهو الذي مثل به المصنف قدس سره

المحاورة مالم يقل زيد في الدار أو زيد لايظلم فانه بذلك الاقتران والتتميم يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه .

القسمة الخامسة

﴿ للفظ المفرد في نفسه ﴾

اللفظ اما اسم أوفعل أوحرف ولنذكرحد كل واحدعلى شرط المنطقيين لتنكشف أقسامه . فنقول (الاسم) صوت [1] دال بتواطؤ مجرد عن الزمان . والجزء من أجزائه لايدل على انفراده ويدل على معنى محصل . ولما كان الحد مركبا من الجنس والفصول وتذكر الفصول للاحترازات كان قولنا صوت جنسا . وقولنا دال فصلا يفصله عن العطاس والنحنحة والسعال وأمثالها . وقولنا بتواطؤ يفصله عن نباح الكلب فانه صوت دال على ورود وارد لكن لابتواطؤ . وقولنا مجرد عن الزمان احترازاً عن الفعل نحو قولنا يقوم وقام وسيقوم فان كل واحد صوت دال بتواطؤ . وقولنا الجزء من أجزائه لايدل على انفراده احترازا عن المركب التام كقولنا زيد حيوان فان هـذا يسمى خبرا وقولاً لا اسما. وقولنا يدل على معنى محصل احترازا عن الاسماء التي ليست محصلة كقولنا لا انسان فانه لايسمى اسما مع وجود جميع أجزاء الحد فيه سوى هذا الاحتراز فان قولنا لا انسان قد يدل على الحجر والسماء والبقر . وبالجملة على كل شيء ليس بانسان فليس له معنى محصل انما هو دليل على نفي الانسان لاعلى اثبات شيء (واما الفعل) وهو الكلمة فانه صوت دال بتواطؤ على الوجه الذي ذكرناه في الاسم انما يباينه في انه يدل على

---

(١) قوله الاسم صوت الخ هذا تعريف لما يطلق عليه الاسم بالحقيقة والوضع الاول لالكل ما ينطلق عليه لفظ الاسم والا فمن أقسام الاسم الاسم غير المحصل كما سيأتي للمصنف في آخر هذه القسمة والاسم غير المحصل يطلق عليه أنه اسم لان حرف السلب فيه لم يوضع للسلب كما يوضع له في القضايا . قال العلامة ابن سهلان ولفظة لا وان كانت للسلب فلا تدخل ههنا للسلب وليس فيها ايجاب ولا سلب بل تصح أن توجب وتسلب وان توضع للايجاب والسلب اهـ

معنى وقوعه في زمان كقولنا قام ويقوم وليس يكفي في كونه فعلا ان يدل على الزمان فحسب . فان قولنا أمس واليوم وغدا وعام أول ومضرب الناقة ومقدم الحاج يدل على الزمان وليس بفعل بحيث ان الفعل يدل على معنى وزمان يقع فيه المعنى فيكون الفعل أبدا دليلا على معنى محمول على غيره فاذن الفرق بين الاسم والفعل تضمن معنى الزمان فقط (وأما الحرف) وهو الاداة فهو كل ما يدل على معنى لا يمكن ان يفهم بنفسه مالم يقدر اقتران غيره به مثل من وعلى وما أشبه ذلك . وقد أوجز هذه الحدود فقيل في الاسم انه لفظ مفرد يدل على معنى من غير ان يدل على زمان وجود ذلك المعنى من الازمنة الثلاثة ثم منه ما هو محصل كزيد ومنه ماهو غير محصل (١) كما اذا اقترن به حرف سلب فقيل لا انسان (والكلمة) هي لفظة مفردة (٢) تدل على معنى وعلى الزمان الذي ذلك المعنى موجود فيه لموضوع ما (٣) غير معين والحرف أو الاداة (٤) مالا يدل على معنى الا باقترانه بغيره .

القسم السادس

﴿ في نسبة الالفاظ الى المعاني ﴾

(اعلم) ان الالفاظ من المعاني على أربعة منازل : المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزايلة (أما المشتركة) فهي اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة اطلاقاً متساوياً كالعين تطلق على العين الباصرة . وينبوع

Ambiguous

(١) قوله ومنه ما هو غير محصل الخ كما أن منه ما هو قائم ومنه ما هو مصرف أي متغير تغيراً اعرابيا كبرق من قولك تألق برق

(٢) قوله والكلمة الخ تنقسم أيضا الى محصلة وغير محصلة ومصرفة وقائمة لكن القائم هنا ما دل على الزمن الحاضر والمصرف ما دل على أحد الزمنين اللذين عن جنبيه

(٣) قوله لموضوع ما الخ فان ضرب مثلا يدل على ضرب منسوب الى ضارب غير معين .

(٤) قوله والحرف الخ يدخل في الاداة على الاصطلاح المنطقي نحو هو والكلمات الوجودية وما تصرف منها ككان الناقصة واسم الفاعل المشتق منها فهذه الكلمات والاسماء من قبيل الادوات اذ لا دلالة لها بذاتها دون ما يقرن بها .

الماء وقرص الشمس وهذه مختلفة الحدود والحقائق (وأما المتواطئـة) (١) فهي التي تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها كدلالة اسم الانسان على زيد وعمرو . ودلالة اسم الحيوان على الانسان والفرس والطير لانها متشاركة في معنى الحيوانية والاسم بازاء ذلك المعنى المشترك المتواطيء بخلاف العين على الباصرة وينبوع الماء (واما المترادفة) فهي الاسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد كالخمر والراح والعقار . فان المسمى بهـذه يجمعه حد واحد وهو المائع المسكر المعتصر من العنب والاسامي مترادفة عليه (وأما المتزايلة) فهي الاسماء المتباينة التي ليس بينها شيء من هذه النسب كالفرس والذهب والثياب فانها ألفاظ مختلفة تدل على معاني مختلفة بالحد والحقيقة . والمشترك ينبغي ان يجتنب استعماله في المخاطبات فضلا عن البراهين . وأما المتواطئة فتستعمل في الجميع لاسيما البراهين .

ارشاد الى مزلة قدم

﴿ في الفرق بين المشتركة والمتواطئة والتباس احداهما بالاخرى ﴾

فان المشتركة في الاسم هي المختلفان في المعنى المتفقان في الاسم حيث لا يكون بينهما اتفاق وتشابه في المعنى البتة وتقابلها المتواطئة وهي المشتركان في الحد والرسم المتساويان فيه بحيث لا يكون الاسم لاحدهما بمعنى الا وهو للآخر بذلك المعنى فلا يتفاوتان بالاولى والاحرى والتقدم والتأخر والشدة والضعف كاسم الانسان لزيد وعمرو . واسم الحيوان للفرس والثور . وربما يدل اسم واحد على شيئين بمعنى واحد في نفسه ولـكن يختلف ذلك المعنى بينهما من جهة أخرى ولنسمه اسما مشككا وقد لا يكون المعنى واحداً ولـكن يكون

(١) قوله وأما المتواطئة أقول منها الكليات الخمسة فانها بالنسبة الى جزئياتها متواطئة واقعة عليها بالسوية ويتبع هذا الموضع مبحث هل يصح التشكيك في الذاتيات أم لا فيه نزاع بين المشائين والاشراقيين .

بينهما مشابهة ولنسمه متشابها (أما الاول) فكالوجود للموجودات فانه معنى واحد في الحقيقة ولكن يختلف بالاضافة الى المسميات فانه للجوهر قبل ماهو للعرض (١) ولبعض الاعراض قبله لبعض آخر فهذا بالتقدم والتأخر . وأما المقول بالاولى والاحرى فكالوجود أيضا فانه لبعض الاشياء من ذاته ولبعضها من غيره . وماله الوجود من ذاته أولى وأحرى بالاسم . وأما المقول بالشدة والضعف فيتصور فيما يقبل الشدة والضعف كالبياض للعاج والثلج فانه لا يقال عليهما بالتواطؤ المطلق المتساوي بل أحدهما أشد فيه من الآخر. أما الحيوان لزيد وعمرو . والفرس والثور فلا يتطرق اليه شيء من هذا التفاوت بحال . فقد ظهر بهذا الفرق أنه قسم آخر. والمشكك قد يكون مطلقا كما سبق وقد يكون بحسب النسبة الى مبدأ واحد كقولنا طبي للكتاب والمِبْضَع (٢) والدواء او لانتسابه الى غاية واحدة كقولنا صحا للدواء والرياضة والفصد . وقد يكون الى مبدأ وغاية واحدة (٣) كقولنا لجميع الاشياء انها إلاهية. (واما اللذان لايجمعهما معنى واحد ، ولكن بينهما تشابه ما) كالانسان على صورة متشكلة من الطين بصورة الانسان وعلى الانسان الحقيقي فليس هذا بالتواطؤ اذ يختلفان بالحد فحد هذا حيوان ناطق مائت . وحد ذلك شكل صناعي يحاكي به صورة حيوان ناطق مائت — وكذلك القائمة للحيوان وللسرير حده في أحدهما أنه عضو طبيعي يقوم عليه الحيوان ويمشي به . وفي الآخر أنه جسم صناعي مستدير في أسفل السرير ليقله ولكن نجد بينهما شبها في شكل أو حال .

---

(١) قوله فانه للجوهر الخ وأيضا ولبعض الجواهر أقدم منه لبعض آخر كالعقل باصطلاح الحكمة والنور المحمدي بلسان الملة فانه قبل غيره من الجواهر . قوله ولبعض الاعراض الخ فان مقولة الوضع أقدم من مقولة الاين ومتى فتدبر.

(٢) قوله المبضع بوزن المنبر وهو ما يبضع به العرق أي يشق.

(٣) قوله وقد يكون الى مبدأ وغاية واحدة اعلم أن الحكماء يقولون بان الله عز وجل غاية الأشياء كما أنه مبدؤها وأنه مصير الكل ولذلك بيان وتفصيل يليقان بمواضعهما من الحكمة والملة.

ومثل هذا الاسم يكون موضوعاً في أحدها وضعا متقدما ويكون منقولا الى الآخر فان أضيف اليهما سمي متشابه الاسم وان أضيف الى المتقدم منهما سمي موضوعا وان أضيف الى الاخير سمي منقولا . ثم هذا الضرب من التشابه على ثلاثة أقسام (الاول) أن يكون في صفة قارة ذاتية كصورة الانسان . (والثاني) أن يكون في صفة اضافية غير ذاتية كاسم المبدأ لطرف الخط والعلة (والثالث) أن يكون التشابه جاريا في أمر بعيد كالكلب لنجم مخصوص(١) والحيوان اذ لا تشابه بينهما الا في أمر بعيد مستعار لان النجم رؤي كالتابع للصورة التي كالانسان ثم وجد الكلب أتبع الحيوانات للانسان فسمي باسمه . ومثل هذا ينبغي أن يلحق بالمشترك المحض فانه لا عبرة بمثل هذا الاشتباه فقد صارت الاسامي بهذه القسمة ستة متباينة ومترادفة ومتواطئة ومشتركة ومشككة ومتشابهة لان العقل اذا قسم الشيء الى ستة أقسام فيحتاج الى ست عبارات في التفهيم •

ارشاد الى منزلة قدم

﴿ في المتباينات ﴾

ولا يخفى ان الموضوعات اذ تباينت مع تباين الحدود فالاسامي متباينة متزايلة كالفرس والحجر ولكن قد يتحد الموضوع ويتعدد الاسم بحسب اختلاف اعتبارات فيظن انها مترادفة ولا تكون كذلك (٢) فمن ذلك ان يكون أحد الاسمين له من حيث موضوعه • والآخر من حيث له وصف كقولنا سيف وصارم فان الصارم دل على موضوع موصوف بصفة الحدة

(١) قوله لنجم مخصوص هو الشعري كوكب يطلع بعد الجوزاء في شدة الحر وتسمى الجوزاء بصورة الجبار لانها على صورة ملك متوج جالس على كرسي.

(٢) قوله ولا تكون كذلك لان الترادف ليس هو الاتحاد في الذات والما صدق فحسب بل لا بد من الاتحاد مفهوما .

بخلاف السيف • ومن ذلك ان يدل كلٌّ واحد على وصفٍ للموضوع الواحد كالصارم والمهند فان أحدهما يدل على حِدَّته والآخر على نِسْبته • ومن ذلك ان يكون أحدهما بسبب وصفٍ • والآخر بسبب وصفِ الوصفِ كالناطق والفصيح • ومن المتباينة المشتق والمنسوب مع المشتق منه والمنسوب اليه كالنحو والنحوي والحديد والحداد • والمال والمتمول • والعدل والعادل • فان العادل لو سمي عدلا كما سميت العدالة عدلا كان ذلك من قبيل ما يقال باشتباه الاسم (١) ولكن غُيِّرت الصيغة وبقيت المادة والمعنى الاول وزيد فيه ما دل على زيادة المعنى فسمى مشتقا •

القسم السابع

﴿ اللفظ المطلق بالاشتراك على مختلفات ﴾

(اعلم) ان اللفظ المطلق على معاني مختلفة ثلاثة أقسام : مستعارة ومنقولة ومخصوصة باسم المشترك (أما المستعارة) فهي ان يكون اسمٌ دالا على ذات الشيء بالوضع، ودائما من أول الوضع الى الآن، ولكن يلقب به، في بعض الاحوال، لا على الدوام، شيءٌ آخرُ لمناسبتِه للاول على وَجْهٍ من وجوه المناسبات، من غير ان يُجْعَلَ ذاتيا للثاني وثابتاً عليه ومنقولا اليه. كلفظ الأُم فانه موضوع للوالدة ويستعار للارض يقال إنها أمُّ البَشر • بل ينقل الى العناصر الاربعة فتسمى أمهاتٍ (٢) على معنى انها أصول • والأُم أيضاً أصل

---

(١) قوله باشتباه الاسم عبارة غيره باشتراك الاسم ولعله يريد ان اطلاق العدل على العادل بالمبالغة وعلى العدالة من قبيل الحقيقة والمجاز وهو صحيح . وأما غيره فلعله يريد الاطلاق العلمي . وقوله ولكن راجع لاول الكلام لا لقوله فان

(٢) قوله فتسمى أمهات ومن ذلك تسمية السماوات بالآباء حيث يرى الحكماء انها وسائط الفيض ومصادر الاستعدادات الفائضة على عالم العنصريات ومن لطائف الشيخ اليوناني أحد حكماء يونان . قوله أن أمك لقديمة لكنها فقيرة رعناء وان أباك لحدث لكنه جواد مدبر يريد بهما الهيولى والصورة .

للولد فهذه المعاني التي استعير لها لفظ الأم ، لها أسماء خاصة بها ، وانما تسمى بهذه الاسامي في بعض الاحوال على طريق الاستعارة • وخصص باسم المستعار لان العارية لا تدوم وهذا أيضاً يستعار في بعض الاحوال (وأما المنقول) فهو ان ينقل الاسم عن موضوعه الى معنى آخر ويجعل اسما له ثابتا دائما • ويستعمل أيضا في الاول فيصير مشتركا بينهما كاسم الصلاة والحج ولفظ الكافر والفاسق وهذا يفارق المستعار بأنه صار ثابتا في المنقول اليه دائما ويفارق المخصوص باسم المشترك بان المشترك هو الذي وضع بالوضع الاول مشتركا للمعنيين لا على انه استحقه أحدُ المُسَمَّيَيْن • ثم نقل عنه الى غيرِه اذ ليس لشيء من ينبوع الماء والدينار وقرص الشمس والعضو الباصر سبقٌ الى استحقاق اسم العين بل وضع للكل وضعا متساوياً بخلاف المستعار والمنقول • والمستعار ينبغي أن يُجتنَبَ في البراهين دون المواعظ والخطابيات والشعر بل هي أبلغ باستعماله فيها • وأما المنقول فيستعمل في العلوم كلها لمسيس الحاجة اليها اذ واضع اللغة لما لم يتحقق عنده جميع المعاني لم يفردها بالاسامي فاضطر غيره الى النقل فالجوهر وضعه واضع اللغة لحجر يعرفه الصيرفي والمتكلم نقله الى معنى حصله في نفسه وهو أحد اقسام الموجودات (١) وهذا مما يكثر استعماله في العلوم والصناعات (وأما المشتركة) فلا يؤتى بها في البراهين خاصة (٢) ولا في الخطابيات الا اذا كانت معها قرينة وهي أيضا أقسام فنها ما يقع في أحوال الصيغة كالاسم الذي يتحد فيه بناء الفاعل والمفعول نحو المختار فانك تقول زيد مختار والعلم مختار • وأحدهما بمعنى الفاعل • والآخر بمعنى المفعول وكالمضطر وأشباهِه • ومنها ما يقع على عدة أمور متشابهة في الظاهر مختلفة

(١) قوله وهو أحد أقسام الموجودات يعني الاجناس العشرة الآتي بيانها

(٢) قوله خاصة يعني على الوجه الاخص فان ~~للاوراهين~~ شروطاً كثيرةً أدى اليها شدةُ الاحتياط فكيف يسوغ استعمالُ المشترك فيها

في الحقيقة لا يكاد يوقف على وجه مخالفتها كالحي (١) الذي يطلق على الله وعلى الانسان وعلى النبات، والنور الذي يطلق على المدرك بالبصر المضاد للظلام • وعلى العقل الهادي الى غوامض الامور فان قال قائل فما مثال المستعار • قلنا مثاله استعارة أطراف الحيوان لغير الحيوان كقولهم رأس المال • وجه النهار • عين الماء . حاجب الشمس • أنف الجبل • ريق المزن • يد الدهر. جناح الطريق • كبد السماء • وكقولهم بين سمع الارض وبصرها • وكقولهم أبدى للشر ناجذيه • ودارت رحى الحرب • وشابت مفارق الجبال • وكقولهم الشيب عنوان الموت • والرشوة رشا الحاجة • العيال سوس المال • الوَحْدة قبر الحي • الارجاف زند الفتنة • الشمس قطيفة مباحة للمساكين • ومن استعارات القرآن (وانه في أم الكتاب لتنذر به أم القرى ومن حولها • واخفض لهما جناح الذل من الرحمة • والصبح اذا تنفس • فاذاقها الله لباس الجوع والخوف • كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله • أحاط بهم سرادقها • فما بكت عليهم السماء والارض • واشتعل الرأس شيبا • فصب عليهم ربك سوط عذاب • ولما سكت عن موسى الغضب) ونظائره مما يكثر • وهذه الاستعارات بنوع مناسبة بين المستعار والمستعار منه • فان قيل فما معنى المجاز • قلنا قد يراد به المستعار فالمعنى انه قد تجوز عن وضعه • وقد يراد به ما يقتضي الحقيقة • وفي الاطلاق خلافه كقوله (واسأل القرية) اذ المسئول بالحقيقة أهل القرية لا نفس القرية • فهذه أمور لفظية من أهملها ولم يحكمها في مبدأ نظره كثر غلطه ولم يدر من أين أتى •

(١) قوله كالحي الخ اعلم أن الخواص يَرَوْن أن اطلاق الصفات المشتركة بين الواجب والممكن على كل بالاشتراك المجرد وذلك بحث شريف جدا انما يشم رائحته المرتاضون بالعلوم الحكمية بعد طول الارتياض وأما كون اطلاق النور على الحسي وعلى العقل بالاشتراك فيشبه أن يكون بينا .

الفن الثاني

﴿في مفردات المعاني الموجودة ونسبة بعضها الى بعض﴾

والفرق بين هذا الفن والذي قبله ان الاول نظر في اللفظ من حيث يدل على المعاني — وهذا نظر في المعنى من حيث هو ثابت في نفسه وان كان يدل عليه باللفظ اذ لا يمكن تعريف المعاني الا بذكر الالفاظ • ويتضح الغرض من هذا الفن بانواع من القسمة •

القسمة الاولى

(في نسبة الموجودات الى مداركنا)

فليعلم ان نظرنا في حصر الموجودات وحقائقها وهي منقسمة الى محسوسة والى معلومة بالاستدلال (١) لا تباشر ذاته بشيء من الحواس • فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس كالالوان ويتبعها معرفة الاشكال والمقادير وذلك بحاسة البصر وكالاصوات بالسمع • وكالطعوم بالذوق • والروائح بالشم • والخشونة والملاسة • واللين والصلابة والبرودة والحرارة • والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس • فهذه الامور ولو احقها تباشر بالحس أي تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها • ومنها ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره ولا تدركه الحواس الخمس (السمع والبصر والشم والذوق واللمس) ولا تناله ومثاله هذه الحواس نفسها فان معنى أي واحدة منها هي القوة المدركة •

---

(١) قوله والى معلومة الخ يعني بها قدس سره — الأمور المعنوية العقلية التي هي حقائق الأشياء على التحقيق الحقيق بالقبول عند أرباب الفهوم والعقول والبها الاشارة بقوله عليه السلام (اللهم أرنا الأشياء كما هي) وبقول الحكماء الحكمة هي معرفة حقائق الاشياء على ما هي عليه . ولهذا القسم الف قدس سره كتاب المضنون به علي غير أهله .

والقوة المدركة لاتحس بحاسة من الحواس (١) ولا يدركها الخيال أيضا — وكذلك القدرة والعلم والارادة بل الخوف والخجل والعشق والغضب • وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال لا يتعلق شيء من حواسنا بها • فمن كتب بين أيدينا عرفنا قطعا قدرته وعلمه بنوع من الكتابة وارادته استدلالا بفعله • ويقيننا الحاصل بوجود هذه المعاني كيقيننا الحاصل بحركات يده المحسوسة وانتظام سواد الحروف على البياض وان كان هذا مبصرا وتلك المعاني غير مبصرة بل أكثر الموجودات معلوم (٢) بالاستدلال عليها بآثارها ولا تحس • فلا ينبغي ان يعظم عندك الاحساس وتظن (٣) ان العلم المحقق هو الاحساس والتخيل وان مالا يتخيل لا حقيقة له • فانك لو طالبت نفسك بالنظر الى ذات القدرة والعلم وجدت الخيال يتصرف فيه بتشكيل وتلوين وتقدير وأنت تعلم ان تصرف الخيال خطأ وان حقيقة القدرة المستدل عليها بالفعل أمر مقدس عن الشكل واللون والتحيز والقدر ولا ينبغي (٤) ان تنكر دلالة العقل على أمور يأباها الخيال • وننبهك الآن

---

(١) قوله والقوة المدركة لا تحس الخ فانها أمر معنوي بل أمر كلي والامريات والمعقولات والكليات من مدركات العقل المجرد المقدس عن الجهات

(٢) قوله بل أكثر الموجودات الخ فان عالم العقل بل وعالم المثال أيضا أفسح مجالا وأوسع نطاقا وأكبر احاطة

(٣) قوله وتظن الخ قد أشار في أكثر كتبه الى طوائف الظانين هذا الظن وان منهم الملاحدة ومن يلحق بهم وعبدة الاوثان والنيران والنجوم والمجسمة والكرامية وسائر المشبهة . واعلم أن هذا الظن هو أصل لخطر عظيم فليتنبه له اخواني طلبة العلوم سددنا الله جميعا لما فيه نجاتنا آمين

(٤) قوله ولا ينبغي الخ اعلم أن التقيد بقيد الخيال منشأ كثير من العقائد الفاسدة بل أصل الالحاد ولولاه لم نر اليوم من يتبجح بالالحاد مستدلا بانه لا يفهم وجود شيء من لا شيء وقد شاعت هذه الشبهة في هذا العصر حتى اعتقد شرذمة انها حجة والكلام معهم بحث لا يحتمله هذا الموضع

على منشأ هذا الالتباس . فتأمل ان المدركات الاول للانسان فى مبدأ فطرته
حواسه فكانت مستولية عليه . ثم الاغلب من جملتها الابصار الذي يدرك
الالوان بالقصدالاول والاشكال على سبيل الاستتباع. ثم الخيال (١) يتصرف
في المحسوسات وأكثر تصرفه في المبصرات فيركب من المرئيات أشكالا
مختلفة آحادها مرئية ، والتركيب من جهته . فانك تقدر ان تتخيل فرسا له
رأس انسان وطائراً له رأس فرس ولكن لايمكن ان تصور آحاداً سوى
ما شاهدته البتة حتى انك لو أردت ان تتخيل فاكهة لم تشاهد لها نظيراً لم
تقدر عليه وانما غايتك ان تأخذ شيئاً مما شاهدته فتغير لونه مثلا كتفاحة
سوداء فانك قد رأيت شكل التفاحة والسواد فركبتهما أو ثمرة كبيرة مثل
بطيخة . فلا تزال تركب من آحادما شاهدت لان الخيال يتبع الابصار ولكنه
يقدر على التركيب والتفصيل فقط ولا يزال الخيال متحركا في التركيب والتفصيل
مستوليا عليك بذلك فمها حصل لك معلوم بالاستدلال انبعث الخيال محدقا
نظره نحوه طالبا حقيقته بما هو حقيقة الاشياء عنده ولا حقيقة عنده الا
للون أو الشكل فيطلب الشكل واللون وهو ما يدركه البصر من الموجودات
حتى لو تأملت في ذات الرائحة تأملا خيالياً طلب الخيال للرائحة شكلا ولونا
ووضعا وقدرا، كاذباً فيه وجارياً على مقتضى جبلته. والعجب انك اذا تأملت
في شكل متلون لم يطلب الخيال منه طعمه ورائحته وهما حظا الشم والذوق .
واذا تأملت في ذات الطعم والرائحة طلب الخيال حظ البصر وهو اللون
والشكل مع ان الخيال يتصرف في مدركات الحواس الخمس جميعا ولكن لما

(١) قول ثم الخيال أراد به قدس سره القوة المتصرفة الساكنة في الوسط والمسماة بالمتخيلة تارة وبالمتفكرة أخرى وبهذه القوة ادراك المعدومات كبحر من الزيبق بل ادراك المستحيلات وهنا يتأتى الجواب لمن سأل قائلا كيف تدرك المستحيل وهو غير موجود مع ان العلم هو تمثل الموجود الخارجي في الذهن وملخص الجواب المذكور في مبسوطات الكتب الميزانية اننا ندرك البسيط بالمقايسة والمركب بالمقايسة وادراك الاجزاء فتدبر

كان الفه لمدركات البصر أشد وأكثر صار طلبه لحظ البصر أغلب وأبلغ فاذا عرضت (١) على نفسك علمك بصانع العالم وانه موجود لا في جهة طلب الخيال له لونا وقدر له قربا وبعداً واتصالا بالعالم وانفصالا الى غير ذلك مما شاهده فى الاشكال المتلونة ولم يطلب له طعما ورائحة • ولا فرق بين الطعم والرائحة واللون والشكل فالكل من مدركات الحواس . فاذا عرفت انقسام الموجودات الى محسوسات والى معلومات بالعقل ولا تباشر بالحس والخيال فاعرض عن الخيال رأساً وعول على مقتضى العقل فيه فقد ظهر لك انقسام الموجود الى محسوس وغيره •

القسمة الثانية للموجودات

(باعتبار نسبة بعضها الى بعض بالعموم والخصوص)

(اعلم) ان معنى من المعاني الموجودة . وحقيقة من الحقائق الثابتة اذا نسبتها الى غيرها من تلك المعاني والحقائق وجدتها بالاضافة اليه اما أعم (٢)

---

(١) قوله فاذا عرضت الخ ومثل ذلك زعم الوهم أن العالم اما ملاء غير متناهي أو متناهي الى خلا غير متناهي وزعمه أن للهيولى والعقل جهة ما الى غير ذلك من الوهميات الكاذبة

(٢) قوله اما أعم الخ بقى من النسب التباين ولعله لم يعتبر النسبة الا فيما بينهما علاقة وارتباط فتأمل• وقد أوجز المصنف هنا غاية الايجاز ومع هذا فانا نشير هنا إلى مسألة عويصة من أعوص المشاكل التي حار فيها الجامدون من المعقولات على نحو فن الكلام الذين لم يريدوا أن يتجاوزوا من المشهورات الى اليقينيات الصافية والمعقولات الصريحة الكاشفة • فنقول ان هؤلاء المتأخرين اعترضوا على تعريف المتباينين بنحو اللاشيء واللاممكن بان جعلهما متباينين لعدم صدقهما على شيء أصلا يقتضي أن بين نقيضيهما تبايناً جزئياً مع أن بينهما التساوي فعند هذا الاشكال ذهلت عقولهم حتى حكم بعضهم مع ماله من شهرة التدقيق والتحقيق بتخصيص القواعد وهل يتأتى الاستثناء في المعقولات وهنا نجيب اجمالا بان من نظر في نفس الاعتراض يعرف جزماً بان بين اللاشيء واللاممكن التساوي فان اللاشيء بأي نحو من انحاء الشيئية هو اللاممكن قطعاً ثم نرجيء التفصيل الى فرصة أخرى ونختم هذه القولة ببذل نصيحتنا لطلاب المعقول بانهم لا يعتمدون على أفهام أرباب فن الكلام بل على اعتبارات اولى الابصار والبرهان •

واما أخص واما مساويا واما أعم من وجه وأخص من وجه فانك اذا أضفت الانسان الى الحيوان وجدته أخص منه وان أضفت الحيوان الى الانسان وجدته أعم منه وان أضفت الحيوان الى الحساس وجدته مساويا له لا أعم ولا أخص وان نسبت الابيض الى الحيوان وجدته أعم من وجه فانه يشمل الجص والكافور وجملة من الجمادات . وأخص من وجه فانه يقصرعن تناول الغراب والزنوج وجملة من الحيوانات. فاذن جملة الحقائق تناسبها بهذا الاعتبار لا تعدو هذه الوجوه الاربعة فقس على ما ذكرناه مالم تذكره .

القسم الثالث للموجودات

باعتبار التعين وعدم التعين

(اعلم). ان الموجودات تنقسم الى موجودات شخصية معينة وتسمى أعياناً وأشخاصاً وجزئيات . والى أمورغيرمتعينة وتسمى الكليات والامور العامة . فأما الاعيان الشخصية فهي الامور المدركة أولا بالحواس كزيد وعمرو وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذه السماء وهذا الكوكب وأمثالها وكذا هذا البياض وهذه القدرة فان التعين يدخل على الاعراض والجواهر جميعا . ثم هذه الاشخاص كزيد وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذا البياض لا تشترك في أعيانها اذ عين هذا الشخص ليس هو عين الشخص الآخر الا أنها تتشابه بأمور كتشابه هذه الثلاثة في الجسمية وتشابه الفرس والانسان دون الشجر في الحيوانية فما به التشابه للاشياء يسمى الكليات والامور العامة وقد يتشابه زيد وعمرو بعد التشابه في الجسمية والحيوانية والانسانيه فى الطول والبياض أيضا فيكون الطول الذي به التشابه وكذا البياض أمرا عاماً شاملا لهما شمولا واحداً لا على ان بياض هذا هو بياض ذاك وطول هذا طول ذاك

بعينه ولكن على معنى سننبه عليه عند تحقيقنا لمعنى الكلي [1] وثبوته فى العقل وهو من أدق ما ينبغي ان يدرك فى المعقولات .

القسم الرابع

نسبة بعض المعاني الى بعض

(اعلم) انك تقول هذا الانسان أبيض وهذا الانسان حيوان وهذا الانسان ولدته أنثى فقد حملت عليه البياض والحيوانية والولادة وجعلته موصوفا بهذه الاوصاف الثلاثة ونسبة هذه الثلاثة اليه متفاوتة . فان البياض يتصور ان يبطل من الانسان ويبقى انساناً فليس وجوده شرطاً لانسانيته ولنسم هذا عرضياً مفارقاً . وأما الحيوانية فضرورية للانسان فانك ان لم تفهم الحيوان وامتنعت عن فهمه لم تفهم الانسان بل مهما فهمت الانسان فقد فهمت حيوانا مخصوصاً فكانت الحيوانية داخلة فى مفهومك بالضرورة ويلقب هذا بلقب آخر للتمييز وهو الذاتي المقوّم .وأما كونه مولودا من أنثى وكونه متلوناً مثلا فليس نسبته اليه كنسبة الحيوانية اذ يجوز ان يحصل فى العقل معنى الانسان بحده وحقيقته مع الغفلة عن كونه مولودًا أو مع اعتقاد انه ليس بمولود خطأً فليس من شرط فهم الانسان الامتناع عن اعتقاد كونه غير مولود ومن شرطه الامتناع عن اعتقاد كونه غير حيوان . وأما تميزه عن البياض فهو ان البياض قد يفارقه وكونه مولوداً لا يفارقه قط وكذلك كونه متلونا بالجملة لا يفارقه وان فارقه كونه أبيض على الخصوص فالمتلونية ليست داخلة فى ماهية الانسان دخول الحيوانية فلنخصص هذا القسم بلقب وهو اللازم فان الذاتي المقوم وان كان أيضاً لازما ولكن لخاصية التقويم فيخصص اسم اللازم بهذا القسم .

(١) قوله عند تحقيقنا لمعنى الكلي الخ سيأتي ذلك له في الفن الثاني من الكتاب الرابع كتاب أقسام الوجود وأحكامه اذ يذكر الكلي الطبيعي وقسيميه ويحقق أنه الموجود خارجا فانتظر تلك التحقيقات البديعة .

فقداستفدت من هذا التحقيق ان كل معنى ينسب الى شيء فاما ان يكون ذاتيا له مقوما لذاته أي قوام ذاته به واما ان يكون غير ذاتي مقوم ولكنه لازم غير مفارق واما ان يكون لا ذاتياً ولا لازماً ولكن عرضياً . ولعلك تقول الفرق بين العرضى المفارق وبين الذاتي واضح ولكن الفرق بين الذاتي المقوم وبين اللازم الذي ليس بمقوم ربما يشكل فهل لك معيار يرجع اليه فنقول: المتكلمون سموا اللوازم توابع الذات وربما سموها توابع الحدوث حتى زعمت المعتزلة منهم ان توابع الحدوث لا تتعلق بها قدرة القادر . ولكنها تتبع الحدوث وربما مثلوا ذلك بتحيز الجوهر ولسنا نخوض فيه والغرض اظهار معيار لادراك الفرق بين الذاتي واللازم وله معياران (١) (الاول) ان كل ما يلزم ولا يرتفع في الوجود ان أمكن ان يرتفع بالوهم والتقدير وبقي الشيء معه مفهوماً فهو لازم فانا نفهم كون الانسان انساناً وكون الجسم جسما وان رفعنا من وهمنا اعتقاد كونهما مخلوقين مثلا وكونهما مخلوقين لازم لهما ولو رفعنا من وهمنا كون الانسان حيواناً لم نقدر على فهم الانسان فمن ضرورة فهم الانسان ان لايسلب الحيوانية وليس من ضرورته ان لايسلب المخلوقية فاذن مالا يرتفع في الوجود والوهم جميعاً فهو ذاتي وما يرتفع في الوجود والوهم فهو عرضى وما يقبل الارتفاع في الوهم دون الوجود فهو لازم غير ذاتي الا ان هذا المعيار مع انه كثير النفع فى أغلب المواضع غير مطرد في الجميع فان من اللوازم ماهو ظاهر اللزوم للشيء بحيث لا يقدر على رفعه في الوهم أيضافان

(١) قوله وله معياران الخ في الحقيقةله ثلاث خواص لا اثنتان الخاصتان اللتان ذكرهما وخاصة ثالثة ترك التصريح بها لأنها توهم عند القاصر أمراً غير لائق وأشار اليها بقوله ان المتكلمين سموا اللوازم توابع الذات الى قوله ولسنا نخوض فيه - ومن ثم قال ابن سهلان بعد ذكر تلك الخاصة الثالثة دفعاً للوهم الذي أومأنا اليه ما نصه : وليس هذا مصيراً إلى أن الحيوان وجد لذاته من غير علة أوجدته كلا بل المراد أن الذي جعل الانسان جعل الحيوان بجعله الانسان اما أن يقال جعل الانسان ثم أفاده الحيوانية فلا اه . . . . .

الانسان يلازمه كونه متلوناً ملازمة ظاهرة لايقدر الانسان على رفعه فى الوهم وهو لازم لا ذاتي ولذلك اذا حددنا الانسان لم يدخل فيه التلون مع ان الحد لايخلو عن جميع الذاتيات المقومة كما سيأتي فى كتاب الحدود — وكذلك كون كل عدد اما مساو لغيره أو مفاوت فانه لازم ليس بذاتي وربما لايقدر الانسان على رفعه فى الوهم. نعم من اللوازم ما يقدر على رفعه ككون المثلث مساوي الزوايا القائمتين فانه لازم لايعرف لزومه للمثلث بغير وسط بل بوسط فلم يكن هذا مطردا فنعدل الى المعيار الثاني عند العجز عن الاول • ونقول ان كل معنى اذا أحضرته فى الذهن مع الشيء الذي شككت فى انه لازم له أو ذاتي فان لم يمكنك ان تفهم ذات الشيء إلا أن يكون قد فهمت له ذلك المعنى أولا كالحيوان والانسان فانك إذا فهمت ما الانسان وما الحيوان فلا تفهم الانسان إلا وقد فهمت أولا انه حيوان فاعلم انه ذاتي • وإن أمكنك أن تفهم ذات الشيء دون أن تفهم المعنى أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير فاعلم انه غير ذاتي • ثم ان كان يرتفع وجوده إما سريعاً كالقيام والقعود للانسان أو بطيئاً ككونه شاباً فاعلم انه عرضي مفارق وان كان لايفارقه أصلا ككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين فهو لازم ورب لازم للشخص كازرق العين أو أسود البشرة فى الزنجي فهو لا يفارق فى الوجود للانسان الزنجي فهو بالاضافة الى ذلك الشخص لا يبعد ان يسمى لازماً • وإن كان لزومه(١) بالاتفاق لا بالضرورة في الجنس إذ يمكن وجود إنسان ليس كذلك ولو أمكنت حيلة في إزالة زرقة العين وسواد البشرة لبقي هذا الانسان انساناً

(١) قوله وان كان لزومه الخ أقول يمكن لذي الذكاء والحدس أن يستخرج من لفظي الاتفاق والضرورة هنا أموراً حكمية غامضة اذ يعلم سر ما نسب الى ذعقراطس من القول بالبخت والاتفاق ويعلم سر كون الممكنات ليس على وجودها برهان ولا لها حد ويعلم سر معنى الوجوب سواء الوجوب في الوجود أو في الجوهر الى غير ذلك من المسائل الحكمية العويصة التي لا يهتدي اليها إلا واحد بعد واحد من أكابر العقلاء .

ولو قدرت حيلة لاخراج زوايا المثلث عن كونها مساوية لقائمتين لم يبق المثلث وبطل وجوده فلتدرك هذه الدقيقة في الفرق بين اللازم الضروري وبين اللازم الوجودي .

القسم الخامس

للذاتي في نفسه وللعرضي في نفسه

لما كان المقوم مخصوصاً باسم الذاتي في اصطلاح النظار صار ما يقابله يسمى عرضياً مفارقا كان أو لازماً فيقال عرضي لازم وعرضي مفارق . فالعرضي بهذا المعنى وهو الذي ليس بمقوم ينقسم بالاضافة الى ما هو عرضي له إلى ما يعمه وغيره وإلى ما يختص به ولا يوجد لغيره فيسمى خاصة سواء كان لازماً أو لم يكن وسواء كان ما نسب اليه نوعاً أخيراً أو لم يكن . وسواء عم جميع ذلك الجنس أو وجد لبعضه كالمشي والأكل . فانه بالاضافة إلى الحيوان خاصة . اذ لا يوجد لغير الحيوان . وإن كان لا يوجد كل وقت للحيوان فان أضفته إلى الانسان كان عرضاً عاماً . وكذلك الصهيل للفرس والضحك للانسان من الخواص فما ليس مخصوصا بما نسب اليه بل وجد له ولغيره سمي عرضاً عاماً ولا تظن انا نريد بالعرض ما نريد بالعرض الذي يقابل الجوهر فان هذا العرض قد يكون جوهراً كالأبيض للانسان فان معنى الأبيض هنا جوهر ذو بياض ومدلول اللفظ جوهر لا كالبياض فانه عرض فلا تغفل عن هذه الدقيقة فتغلط فينقسم العرضي قسمة أخرى الى ما يسمى أعراضاً ذاتية والى مالا يسمى ذاتية فان الموجود يتحرك والجسم يتحرك والانسان يتحرك ولكنا نقول الموجود ليس يتحرك لكونه موجوداً بل لمعنى أخص منه وهو الجسمية والانسان لا تعتريه الحركة لأنه انسان بل لمعنى أعم منه وهو كونه جسما فاذن الحركة من الأعراض الذاتية للجسم أي تلحقه وتعتريه من حيث

انه جسم لا لمعنى أعم منه ولا أخص منه(١) بل لذاته والصحة والسقم يوصف بكل منهما الحيوان وهو من الاعراض الذاتية للحيوان إذ لا يلحقه لمعنى أعم منه فانه لا يعتريه من حيث أنه موجود أو جسم . ولا لما هو أخص منه لانه لا يعتريه من حيث أنه فرس أو ثور أو انسان بل لما هو أعم منها وهو كونه حيوانا وكذلك الزوجية والفردية للعدد فما يجرى هذا المجرى يسمى أعراضا ذاتية فلا ينبغي أن يلتبس عليك الذاتي بالمعنى الاول وهو المقوم بالذاتي بالمعنى الثانى وهو غير مقوم فهذه قسمة العرضى . أما الذاتي المقوم فينقسم الى مالا يوجد شيء أعم منه وهو داخل في الماهيـة أي يمكن أن يذكر في جواب ما هو ويسمى جنسا والى ما يوجد أعم منـه دون ماهو أخص منـه ويمكن أن يذكر في جواب ماهو ويسمى نوعا والى مايذكر فى جواب أي شيء هو ويسمى فصلا . فاذن انقسم الذاتي الى الجنس والنوع والفصل . والعرضى الى الخاصة والعرض العام بالقسمة المذكورة . فتكون الجملة خمسة فاذن الـكليات بهذا الاعتبار خمسة ويسميها المنطقيون الخمسة المفردة . والاقسام الثلاثة للذاتي فيها مواضع اشتباه فلنوردها في معرض الأسئلة . فان قال قائل إذا كان الاعم من الذاتيات يسمى جنسا . والأخص يسمى نوعا فالذي هو بين الاخص والأعم كالحيوان الذي هو بين الجسم فانه أعم من الحيوان وبين الانسان فانه أخص من الحيوان ما اسمه . قلنا هذا يسمى نوعا بالاضافة الى ما فوقه وجنساً بالاضافة إلى ما تحتـه . فان قلت فاسم النوع للمتوسط وللنوع الأخير الذي هو الانسان بالتواطؤ أو باشتراك الاسم ؟ فاعلم أنه بالاشتراك فان الانسان يسمى نوعًا بمعنى انه لا يقبـل التقسيم بعد ذلك إلا

(١) قوله لا لمعنى أعم الخ هذا البيان يوافق ما ذكره بعض المحققين من أن العرض الذاتي هو اللاحق لذات الشيء أو لمساويه جزءاً كان أو عارضاً وانه لا يصح قولهم ما يعرض للذات أو للجزء أو للمساوي وفي توضيح ذلك تطويل فليرجع إلى المبسوطات من أراده

بالشخص والعدد كزيد وعمرو أوبالأحوال العرضية (١) كالطويل والقصير وغيره . وأما الحيوان فتسميته نوعا بمعنى آخر وهو انه يوجد ذاتي أعم منه والانسان سمي نوعاً بمعنى أنه لا يوجد ذاتي أخص منه بل كل ما أوردته مما هو أخص فهو عرضي لا ذاتي فهما معنيان متباينان . فان قال قائل فالموجود والشيء أعم من الجسم والحيوان فهل تسمونه جنساً . قلنا لا حَجْرَ في التسميات والاصطلاحات بعد فهم المعاني والاولى في الاصطلاحات النزول على عادة من سبق من النظار وقد خصصوا اسم الجنس بمعنى داخل في الماهية يجوز أن يجاب به عن سؤال السائل عن الماهية فيذكر في جواب ما هو وإذا أشير الى الشيء وقيل ما هو لم يحسن أن يقال إنه موجود أوشيء بل الوجود (٢) كالعرضي بالاضافة إلى الماهية المعقولة إذ يجوز أن تحصل ماهية الشيء في العقل مع الشك في ان تلك الماهية هل لها وجود في الاعيان أم لا فان ماهية المثلث أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع ويجوز أن تحصل في نفوسنا هذه الماهية ولا يكون للمثلث وجود ولو كان الوجود داخلا في الماهية مقوما لحقيقة الذات لما تصورفهم المثلث وحصول ماهيته في العقل مع عدمه فان مقومات الذات تدخل مع الذات في العقل فكما لا يتصور أن تحصل صورة الانسان وحده في العقل الا ان يكون كونه حيوانا حاضراً ولاماهية المثلث إلا أن يكون كونه شكلا حاضراً فكذلك لا ينبغي أن تحصل صورة الشيء وحده في العقل الا أن يكون كونه موجوداً حاضراً في العقل ان كان الوجود

---

(١) قوله بالاحوال العرضية الخ كأنه يريد بها الأحوال المصنفة بقرينة المقابلة بالاشخاص ومثال هذه الأحوال ما يذكره أهل الجغرافية في باب الأصناف البشرية التي يطلقون عليها اسم الاجناس

(٢) قوله بل الوجود الخ في ذلك ايماء إلى أن الوجود غير الموجود وعليه جمهور المتكلمين وان نسب إلى الأشعري خلافه فانظر الى أهمية هذه المسألة لتعلم حقارة قول القائل أنه لا معنى لهذا الخلاف تأمل .

مقوما للذات كالحيوانية للانسان والشكلية للمثلث وليس الأمر كذلك . وعلى الجملة وجود الشيء اما فى الاعيان فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة . واما فى الاذهان وهو مثال الوجود فى الأعيان مطابق له وهو معنى العلم اذ لا معنى للعلم بالشيء الا بثبوت صورة الشيء وحقيقته ومثاله فى النفس كما تثبت صورة الشيء فى المرآة مثلا الا ان المرآة لا تثبت فيه إلا أمثلة المحسوسات والنفس مرآة تثبت فيها أمثلة المعقولات فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة مرة أخرى . فان قال قائل فقد عرفت الفرق بين الجنس و بين ما هو عام عموم الجنس وليس بجنس فبماذا يعرف الفرق بين الفصل والنوع قلنا الفصل ذاتى لا يذكر فى جواب ماهو بل يذكر في جواب أي شيء هو فانه يشار الى الخمر مثلا فيقال ماهو فيذكر في الجواب شراب فلا يحسن بعده أن يقال ما هو بل أي شراب هو فيقال مسكر فالمسكر فصل أي يفصله عن غيره وهو الذي يسميه الفقهاء احترازاً الا ان الاحتراز قد يكون بالذاتي وقد يكون بغير الذاتي وقد يخصص اسم الفصل عند الاطلاق بالذاتي . فلو قيل أي شيء هو وأجيب بأنه أحمر يقذف بالزبد فربما انفصل به عن غيره وحصل به الاحتراز ولكن يكون ذلك فصلا غير ذاتي . وأما المسكر ففصل ذاتي للشراب وكذلك الناطق للحيوان . وعلى الجملة الجنس والفصل عبارة عن الحقيقة نفسها تفصيلا كقولك شراب مسكر وحيوان ناطق . والنوع عبارة عنها اجمالا كقولك انسان وفرس وجمل سواء النوع الاضافى والحقيقي . والفصل عبارة عن شيء ذي حقيقة كقولك ناطق وحساس ومسكر أي شيء ذو نطق وذو حس وذو اسكار فكان الشيء (١) الذي ورد عليه الوصف بذو وما بعدها لم يذكر

(١) قوله فكان الشيء الخ كأنه يريد أن يقول بان الجنس ليس داخلا في مفهوم الفصل وهو المصرح به في الكتب المنطقية . قال العلامة ابن سهلان لو كان الحيوان داخلا في مفهوم الناطق لكان إذا قيل حيوان هو حيوان ناطق فقد قيل حيوان ذو نطق اه

بالفصول القائلة ناطق وحساس ومسكر . وسيأتي لهذا مزيد بيان فى كتاب الحد الموصل الى تصور حقائق الاشياء اذ لا يتم الحد إلا بذكر الجنس والفصل

القسم السادس

(فى أصناف الحقائق المذكورة فى جواب السائل عن الماهية)

(اعلم) أن قول القائل فى الشيء ما هو طلب لماهية الشيء ومن عرف الماهية وذكرها فقد أجاب . والماهية إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء فينبغي أن يذكر المجيب جميع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيبا وذلك بذكر حده فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه . فاذا أشار (١) إلى خمر وقال ما هو فقولك شراب ليس بجواب مطابق لأنك أخللت ببعض الذاتيات وأتيت بما هو الاعم بل ينبغي أن تذكر المسكر • وإذا أشار إلى إنسان وقال ماهو فتقول انه انسان • فان قال ماهو الانسان فجوابك انه حيوان ناطق مائت وهو تمام حده • والمقصود انه يجب أن تذكر ما يعمه وغيره وما يخصه لان الشيء هو باجتماع ذلك وبه تتحصل ذاته فاذا ثبت هذا الاصل (٢) فالمذكور في جواب ماهو ينقسم الى ثلاثة أقسام (أحدها) ماهو بالخصوصية المطلقة وذلك بذكر الحد لتعريف ماهية الشيء المذكور كما اذا قيل لك ما الخمر فتقول شراب مسكر معتصر من العنب وهذا يختص بالخمر ويطابقه ويساويه فلا هو أعم منه ولا هو أخص منه بل ينعكس كل واحد منهما على الآخر (٣) وهو مع المساواة جامع لجميع الذاتيات المقومة من الجنس والفصول

---

(١) قوله فاذا أشار يعني السائل .

(٢) قوله فاذا ثبت هذا الأصل يعنى تبين أن الدال على الماهية هو المذكور في جواب السائل بما هو المطابق لمعنى المسئول عنه المعرب عن جميع ذاتياته تضمناً أو مطابقة فنقول في تقسيمه انه ينقسم الخ

(٣) قوله بل ينعكس كل واحد الخ يعني أنه يتم أن يقال في هذا التعريف والمعرف ان

وهكذا نسبة كل حد لشيء الى إسمه (١) (الثاني) ماهو بالشركة المطلقة مثل ما اذا سئلت عن جماعة فيها فرس وانسان وثور ماهي فعند ذلك لايحسن الا أن تقول حيوان فأما الاعم من ذلك وهو الجسم فليس تمام الماهية المشتركة بينها بل هو جزء الماهية فان الجسم جزء من ماهية الحيوان اذ الحيوان هو جسم ذو نفس حساس متحرك هذا حده وانما الانسان والفرس ونحوه أخص دلالة مما يشمل الجملة وقد جعل الجملة كشيء واحد فأخص ماهية مشتركة لها الحيوان (الثالث) ما يصلح أن يذكر على الخصوصية والشركة جميعا فانك اذا سئلت عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ماهم كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور (٢) انهم اناس وكذلك اذا سئل عن زيد وحده ماهو، لا ان يقال من هو ٠ كان الجواب الصحيح انه انسان لان الذي يفضل في زيد على كونه انسانا من كونه طويلا أبيض ابن فلان أو كونه رجلا أو امرأة أو صحيحا أو سقيما أو كاتبا أو عالما أو جاهلا كل ذلك أعراض ولوازم لحقته لامور اقترنت به في أول خلقته أو طرأت عليه بعد نشوه ولا يمتنع علينا ان تقدر اضدادها بل زوالها منه ويكون هو ذلك الانسان بعينه وليس كذلك (٣) نسبة الحيوانية الى الانسانية ولا نسبة الانسانية الى الحيوانية اذ لا يمكن أن

كل ما صدق عليه التعريف صدق عليه المعرف وهذا انما يتسنى عند عدم الاعمية وكل ماصدق عليه المعرف صدق عليه التعريف وهذا انما يتسنى عند عدم الأخصية

(١) قوله وهكذا نسبة كل حد الخ يعني أنه يقع في جواب السؤال عنه بماهو على وجه الخصوصية

(٢) قوله على الشرط المذكور يعني جامعية الجواب لجميع الذاتيات .

(٣) قوله وليس كذلك الخ يريد أن يقول أن الماهية في المركبات انما تتركب من جنس وفصل وان الفصل هو علة وجود الجنس بالفعل وان جعل أحدهما هو بعينه جعل الآخر وانه لا يمكن تقوم الجنس وحده بدون الفصل فلا يتأتى حينئذ أن يقال جعل الجنس ثم جعل له الفصل حتى صار بعد ذلك نوعا ما وكذلك المادة والصورة في الوجود الخارجي بخلاف العوارض المصنفة أو المشخصة فانها بعد تمام الماهية حتى انه يمكن زوالها والانسان هو ذلك الانسان وهذه المسألة من المسائل التي ينبغي أن يصرف في البحث عنها العاقل كده وكده تأمل

يقال قد اقترن به في رحم أمه سبب جعله انسانا ولو لم يكن لكان فرساً أو حيوانا آخر وهو ذلك الحيوان بعينه بل اذ لم يكن انسانا لم يكن أصلا حيوانا الا ذاك بعينه ولا غيره فاذن الانسان هو الذاتي الاخير وهو الذي يسمى نوعا أخيراً.
فان قال قائل لم لا يجوز في القسم الثاني أن يقال حساس ومتحرك بالارادة بدل الحيوان وهو ذاتي مساو للحيوان • قلنا ذلك غير سديد على الشرط المطلوب لان المفهوم من الحساس والمتحرك على سبيل المطابقة هو مجرد انه شيء له قوة حس أو حركة كما ان مفهوم الابيض انه شيء له بياض فاما ذلك الشيء وما حقيقة ذاته فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على سبيل الالتزام حتى لا يعلم من اللفظ بل من طريق عقلي يدل على ان هذا لا يتصور الا لجسم ذي نفس • فاذا سئل عن جسم ما هو فقلت أبيض لم تكن مجيباً وان كنا نعلم من وجه آخر ان البياض لا يحل الا الاجسام ولكن نقول دلالة الابيض على الجسم بطريق الالتزام وقد قدمنا ان المعتبر في دلالة الالفاظ طريق المطابقة والتضمن ولذلك لا يجوز الجواب عن الماهية بالخواص البعيدة (1) وان كانت تدل بطريق الالتزام فلا يحسن ان يقال في جواب من يسأل عن ماهيــة الانسان انه الضحاك وفي جواب من يسأل عن ماهية المثلث انه المساوية زواياه لقائمتين وان كان يدل بطريق الالتزام • فان قال قائل قد ادعيتم ان الماهية مهما حضرت في العقل كان جميع أجزائها حاضراً وليس كذلك فانا اذا علمنا الحادث فانما نعلم شيئاً واحداً مع ان أجزاء ذاته كثيرة اذ معناه وجود بعد العدم ففيه العلم بالوجود وبعدم ذلك الوجود ويكون العدم سابقاً وكون الوجود متأخراً وفيه العلم بالتقدم والتأخر وفيه العلم بالزمان لا محالة — فهذه المعلومات كلها لا بد من حضورها في الذهن حتى يتم أجزاء حد الحادث والناظر في الحادث لا تخطر له هــذه

(1) هي التي بينها وبين الملزوم وسائط سواء في الثبوت أو في الاثبات

التفاصيل وهو عالم به • فالجواب ان جميع الذاتيات المقومة للماهية لا بد ان تدخل مع الماهية في التصور ولكن قد لا تخطر بالبال مفصلة فكثير من المعلومات لاتخطر بالبال مفصلة ولكنها اذا أخطرت تمثلت وعلم انها كانت حاصلة فان العالم بالحادث ان لم يكن عالماً بهذه الاجزاء وقدر انه لم يعلم الا الحادث ثم قيل له هل علمت وجوداً أو عدماً أو تقدماً أو تأخراً فلو قال ماعلمت كان كاذباً فيه ومن عرف الانسان فقيل له هل عرفت حيواناً أو جسما أو حساساً أو شيئاً ذا طول وعرض وعمق وهو حد الجسم فقال ما عرفته كان كاذباً • فنفهم من هذا ان هذه المعاني معلومة حاضرة في الذهن الا انها لا تتفصل الا اذا أخطرت مفصلة • واذا فصلت علم ان المعاني كانت معلومة من قبل فافهم هذا فانه دقيق في نفسه فقد نبهنا على مثارين للشبهة (١) في هذه القسمة بصيغة السؤال والجواب •

﴿ تكملة لهذه الجملة برسوم المفردات الخمس وترتيبها ﴾

أما الرسوم الجارية مجرى الحدود فالجنس يرسم بأنه كلي يحمل على أشياء مختلفة الذوات والحقائق في جواب ماهو • والفصل يرسم بأنه كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره • والنوع بأحد المعنيين (٢) يرسم بأنه كلي يحمل على أشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ماهو • وبالمعنى الثاني يرسم بأنه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا أولياً (٣) والخاصة ترسم

---

(١) قوله على مثارين للشبهة الخ (أحدهما) احتمال توهم متوهم الاكتفاء بفصول الاجناس في الدال على الماهية بحسب الشركة (الثاني) احتمال عدم وجوب معرفة جميع الذاتيات فيما يراد معرفته

(٢) قوله بأحد المعنيين هو النوع الحقيقي . وقوله وبالمعنى الثاني يعني الاضافي •

(٣) قوله حملا ذاتيا أوليا • أقول أما كونه ذاتياً فظاهر فان حمل الجنس على الأنواع الاضافية وهي التي تحته حمل ذاتي لدخوله فيها • وأما كونه أوليا فلا خراج حمله على الاصناف فانه بعد حمله على تلك الأنواع فلا يصدق تعريف النوع الاضافي على الصنف

بأنها كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط حملا غير ذاتي • والعرض العام يرسم بأنه كلي يطلق على حقائق مختلفة • ثم اعلم ان هذه الذاتيات التى هي أجناس وأنواع تترتب متصاعدة الى ان تنتهي الى جنس الاجناس وهو الجنس العالي الذي ليس فوقه جنس وتترتب متنازلة حتى تنحط الى النوع الاخير الذي ان نزلت منه انتهت الى الاشخاص والاعراض ولابد من انتهاء الجنس العالي في التنازل الى نوع أخير اذ ليس يخرج عن النهاية ولابد من ارتفاع النوع الاخير في التصاعد الى جنس عال لا يمكن مجاوزته الا بذكر العوارض واللوازم [1] فأما الذاتيات فتنتهي لامحالة والانواع الاخيرة كثيرة • والاجناس العالية التى هي أعلى الاجناس زعم المنطقيون انها عشرة واحد جوهر وتسعة أعراض وهي (الكم والكيف والمضاف والاين ومتى والوضع وله [2] وان يفعل وان ينفعل) فالجوهر [3] مثل قولنا انسان وحيوان وجسم • والكم مثل قولنا ذو ذراع وذو ثلاثة أذرع • والكيف مثل قولنا أبيض واسود • والمضاف مثل قولنا ضعف ونصف وابن وأب •والاين مثل قولنا في السوق وفي الدار • ومتى مثل قولنا في زمان كذا ووقت كذا • والوضع مثل قولنا متكىء وجالس • وان يفعل مثل قولنا يحرق ويقطع •وان ينفعل مثل قولنا يحترق وينقطع وله مثل قولنا متنعل ومتطلس [4] ومتسلح وقد تجتمع هذه العشرة في شخص واحد في سياق كلام واحد كما تقول ان

---

(١) قوله إلا بذكر العوارض أقول فان الشيئية والامكان العام والوجود والثبوت ونحوها بالنسبة الى الجوهر والعرض عوارض وخارجيات

(٢) قوله وله هو مقولة الملك التي قال الرئيس فيها اني لست أحصلها

(٣) قوله فالجوهر مثل الخ اكتفى المصنف ببعض ضروب الرسوم في بيان المقولات اختصارا ولما سيأتي له من بيانها آخر الكتاب

(٤) قوله متطلس يعني لابس الطيلسان

الفقيه الفلاني (١) الطويل الاسمر ابن فلان الجالس في بيته في سنة كذا يعلم ويتعلم وهو متطلس • فهذه أجناس الموجودات والالفاظ الدالة عليها بواسطة آثارها في النفس أعني ثبوت صورها في النفس وهي العلم بها فلا معلوم الا وهو داخل في هذه الاقسام ولا لفظ الا وهو دال علي شيء من هذه الاقسام فاما الاعم من جميعها فهو الموجود وقد ذكرنا انه ليس جنسا وينقسم بالقسمة الاولى الى الجوهر والعرض •والعرض ينقسم الى هذه الاقسام التسعة فيكون المجموع عشرة ولهذا مزيد تفصيل وتحقيق سيساق اليك في كتاب أقسام الوجود وأحكامه فانه بحث عن انقسام الموجودات والله أعلم •

الفن الثانى

﴿ في تركيب المعاني المفردة ﴾

(اعلم) أن المعاني اذا ركبت حصل منها أصناف كالاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب والخبر • وغرضنا من جملة ذلك الصنف الاخير وهو الخبر لان مطلبنا البراهين المرشدة الى العلوم وهي نوع من القياس المركب من المقدمات التى كل مقدمة منها خبر واحد يسمى قضية • والخبر هو الذي يقال لقائله إنه صادق أو كاذب فيه بالذات لا بالعرض وبه يحصل الاحتراز عن سائر الاقسام اذ المستفهم عما يعلمه قد يقال له لا تكذب فانه يعرض به الى التباس الامر عليه — وكذلك من يقول يازيد ويريد غيره لانه يعتقد أن زيداً في الدار فاذا قيل له لا تكذب لم يكن ذلك تكذيبا في النداء بل في خبر اندرج تحت النداء ضمنا فاذاً نظرنا في هذا الفن في القضية وبيانها بذكر أحكامها وأقسامها

(١) قوله أن الفقيه الفلانى هو إيماء إلى مقولة الجوهر وقوله الطويل إلى مقولة الكم وقوله الاسمر الى مقولة الكيف وابن فلان إلى مقولة المضاف والجالس الى مقولة الوضع وقوله في بيته الى مقولة الاين وفي سنة كذا الى مقولة المتى ويعلم الى مقولة أن يفعل ويتعلم الى أن ينفعل ومتطلس الى مقولة له

القسمة الاولى (١)

ان القضية باعتبار ذاتها تنقسم الى جزئين مفردين (أحدهما) خبر (٢) (والآخر) مخبر عنه كقولك زيد قائم فان زيدا مخبر عنه والقائم خبر وكقولك العالم حادث فالعالم مخبر عنه والحادث خبر وقد جرت (٣) عادة المنطقيين بتسمية الخبر محمولا والمخبر عنه موضوعا فلننزل على اصطلاحهم فلا مشاحة في الالفاظ • ثم اذا قلنا الشكل محمول (٤) على المثلث فان كل مثلث شكل فلسنا نعني به أن حقيقة المثلث حقيقة الشكل ولكن معناه أن الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له شكل سواء كان حقيقة ذلك الشيء كونه مثلثا أو كونه شكلا أو كونه أمراً ثالثا فانا اذا أشرنا الى انسان وقلنا هذا الابيض طويل لحقيقة المشار اليه كونه انسانا لا هذا الموضوع وهو الابيض ولا هذا المحمول وهو الطويل • واذا قلنا هذا الانسان أبيض فالموضوع هو الحقيقة فاذاً لسنا نعني بالمحمول الا القدر الذي ذكرناه من غير اشتراط فلنفهم حقيقته فهذا أقل ما تنقسم اليه القضية الحملية • والقضايا باعتبار وجوه تركيبها ثلاثة أصناف (الاول) الحملي وهو الذي حكم فيه بأن معنى محمول على معنى أو ليس بمحمول عليه كقولنا العالم حادث — العالم ليس بحادث فالعالم موضوع

---

(١) قوله القسمة الاولى أي الى الحملية والمتصلة والمنفصلة فهو يريد قسمة الكلي الى جزئياته لا الكل الى أجزائه . وأما قوله تنقسم الى جزئين فمقدمة للتقسيم الاولى لا نفسه فتأمل .

(٢) قوله خبر أي مخبر به وكذا معنى قوله الآتي والحادث خبر

(٣) وقد جرت الخ اعلم أن الناطقة لم يضعوا لفظا من هذه الألفاظ الاصطلاحية بازاء معنى الا لمناسبة مهمة فاياك ثم اياك والتوهم بانهم وضعوا شيئا جزافا فتقع في جهل عظيم

(٤) قوله ثم اذا قلنا الخ هذا مبحث بيان الموضوع والمحمول وهو من المقدمات كبيان الكلي والجزئي والمفرد والمركب ولما لم يذكره هناك ذكره هنا . وحاصله أن الحقيقة التي هي الماهية النوعية لا يجب أن تكون هي عنوان الموضوع ولا وصف المحمول بل يجوز أن تكون أمراً ثالثا كما في قولك هذا الابيض طويل ويجوز أن تكون عنوان الموضوع كما في قولك هذا الانسان أبيض ويجوز أن تكون وصف المحمول كما في قولك هذا الشكل مثلث .

والحادث محمول يسلب مرة ويثبت أخرى • وقولنا ليس هو حرف سلب اذا زيد على مجرد ذكر ذات الموضوع والمحمول صار المحمول مسلوبا عن الموضوع (الصنف الثاني) ما يسمى شرطياً متصلا كقولنا ان كان العالم حادثا فله محدث سمي شرطيا لانه شرط وجود المقدم لوجود التالي بكلمة الشرط وهو ان وإذا وما يقوم مقامهما • فقولنا ان كان العالم حادثاً يسمى مقدماً • وقولنا فله محدث يسمى تالياً وهو الذي قرن به حرف الجزاء الموازي للشرط (١) والتالي يجري مجرى المحمول ولكن يفارقه من وجه وهو أن المحمول ربما يرجع في الحقيقة إلى نفس الموضوع ولا يكون شيئاً مقارناً له ولا متصلا به على سبيل اللزوم والتبعية كقولنا الانسان حيوان والحيوان محمول وليس مفارقا (٢) ولا ملازماً تابعاً • وأما قولنا فله محدث فهو شيء آخر لزم اتصاله واقرانه بوصف الحدوث (٣) لا انه يرجع إلى نفس العالم • والشرطية المتصلة اذا حللتها رجعت بعد حذف حرفي الجزاء والشرط منها الى حمليتين ثم ترجع كل حملية إلى محمول مفرد وموضوع مفرد فالشرطية أكثر تركيبا لا محالة اذ لا تنحل في أول الأمر إلى البسائط بل تنحل الى الحمليات أولا ثم الى البسائط ثانياً (الصنف الثالث) ما يسمى شرطيا منفصلا كقولنا العالم إما حادث وإما قديم فهما قضيتان حمليتان جمعتا وجعلت احداهما لازمة الانفصال للأخرى وكانت فيما قبل (الشرطي المتصل) لازمة الاتصال ولأجله سمي منفصلا • والمتكلمون يسمون هذا سبراً وتقسيما • ثم هذا المنفصل قد يكون محصوراً فى جزئين كما ذكرنا وقد يكون في ثلاثة أو أكثر كقولنا هذا العدد أما مثل هذا العدد أو أقل أو أكثر فهو مع كونه ذا ثلاثة محصور • وربما تكثر الأجزاء بحيث لا يكون داخلا فى الحصر

(١) الموازي نعت الجزاء

(٢) قوله وليس الخ أي بل ذاتي

(٣) قوله واقرانه بوصف الحدوث أى بالوصف الدال على الحدوث وهو المحمول في قضية الشرط

كقولنا هذا اما أسود أو أبيض (١) وفلان اما بمكة أو ببغداد • ثم ينقسم إلى ثلاثة أقسام (الاول) ما يمنع الجمع(٢) والخلو جميعاً كقولنا العالم اما حادث أو قديم فانه يمنع اجتماع القدم والحدوث والخلو من أحدهما أي لا يجوز كلاهما ويجب أحدهما لا محالة (والثاني) (٣) ما يمنع الجمع دون الخلو كما إذا قال قائل هذا حيوان وشجر فنقول هو إما حيوان وإما شجر أي لا يجتمعان جميعاً وان جاز أن يخلو عنهما بأن يكون حماراً مثلا (والثالث) (٤) ما يمنع الخلو ولا يمنع الجمع كما إذا أخذت بدل أحد الجزئين لازمه لا نفسه بأن قلت مثلا اما أن يكون زيد في البحر واما ألا يغرق فان هذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع إذ يجوز أن يكون في البحر ولا يغرق ولا يجوز أن يخلو من أحد القسمين وسببه انك أخذت نفي الغرق الذي هو لازم كونه في البر وهو أعم منه فان الذي في البحر أيضا قد لا يغرق وكان أصل التقسيم يقتضى أن يقال اما أن يكون في البحر واما أن يكون في البر فكان يمتنع به الجمع والخلو جميعاً ولكن عدم الغرق لازم لكونه في البر ثم ليس مساويا بل هو أعم فلم يبعد أن يتناول كونه في البحر فيؤدي الى الاجتماع • فهذه أمور متشابهة لا بد من تحقيق الفرق بينهما فلا معنى لنظر العقل الا درك انقسام الأمور المتشابهة في الظاهر ودرك اجتماع الأمور المفترقة في الظاهر فان الأشياء تختلف في أمور وتشترك في أمور وانما شأن العقل ان يميز بين ما يشترك فيه وما يفترق فيه وذلك بهذه التقسيمات التى نحن في سياقها • فهذا وجه قسمة القضايا باعتبار أجزائها في الحل والتركيب الى أصنافها من الحمل والاتصال والانفصال •

---

(١) قوله اما أسود أو أبيض عدم الانحصار باعتبار عدم تناهي الالوان وفيما بعد هذا المثال باعتبار فرض لا تناهي الامكنة

(٢) قوله الاول ما يمنع الجمع الخ هذا القسم يتركب من الشيء ونقيضه أو المساوي لنقيضه

(٣) قوله والثاني هذا القسم يتركب من الشيء والاخص من نقيضه

(٤) قوله والثالث هو الذي يتركب من الشيء والاعم من نقيضه كما وضحه رحمه الله

القسمة الثانية للقضية

باعتبار نسبة محمولها الى موضوعها بنفي أو اثبات

(اعلم) ان كل قضية من هذه الاصناف الثلاثة تنقسم إلى سالبة وموجبة ونعني بهما النافية والمثبتة فالايجاب الحملي مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه(١) ان الشيء الذي تفرضه في الذهن انساناً سواء كان موجوداً أولم يكن موجوداً يجب أن تفرضه حيواناً ونحكم عليه بأنه حيوان من غير زيادة وقت وحال بل على ما يعم الموقت ومقابله والمقيد ومقابله بل قولنا انه حيوان في كل حال أو حيوان في بعض الأحوال كلامان متصلان بزيادتين على مطلق قولنا أنه حيوان هذا ما اللفظ صريح فيه وان كان لا يبعد أن يسبق إلى الفهم العموم بحكم العادة لا سيما إذا انضمت اليه قرينة حال الموضوع وأما السلب الحملي فهو مثل قولنا الانسان ليس بحيوان • وأما الايجاب المتصل فهو مثل قولنا ان كان العالم حادثاً فله محدث • والسلب ما يسلب هذا اللزوم والاتصال كقولنا ليس ان كان العالم حادثاً فله محدث • والايجاب المنفصل مثل قولنا هذا العدد اما مساو لذلك العدد أو مفاوت له والسلب ما يسلب هذا الانفصال وهو قولنا ليس هذا العدد اما مساوياً لذلك العدد أو مفاوتاً له • ومقصود هذا التقسيم منع الخلو (٢) فالسلب له هو الذى يسلب منع الخلو ويشير الى

---

(١) قوله ومعناه الخ هذا بيان القضية الحقيقيــة المعتبرة في العلوم وقد اعتنى المتقدمون ببيانها لأن فهم تحقيقها مبنى فهم أي علم كان والخطأ فيه خطأ في جميع العلوم وأطال المتأخرون في البيان ثم أوردوا خلافاً بين العلماء في صدق وصف الموضوع على ذاته واعتمدوا مذهب العلم الثالث ولو شاءوا لعرفوا أنه بعينه مذهب ابي نصر وان الشيخ لم يقصد من الفعلية مايفهم من القضية المسماة بالخارجية فعليك بالتأمل الدقيق ان كنت متعطشا للنجاة بالعلم والعمل .

(٢) قوله ومقصود الخ يشير الى أن السلب في المنفصلة يختلف باختلافها فهو اما متسلط على منع الجمع والخلو معاً واما على منع الخلو فقط وإما على منع الجمع فقط والامثلة مذكورة في الكتب فلا نطيل الكلام بذكرها .

امكانه • فان قال قائل قولنا زيد غير بصير سالبة أو موجبة فان كانت موجبة فما الفرق بينه و بين قولنا زيد ليس بصيراً • وان كانت سالبة فما الفرق بينه و بين قولنا زيداً أعمى وهي موجبة ولا معنى لقولنا غير بصير الا معنى هذا الايجاب ولذلك لا يتبين في الفارسية فرق بين قولنا (زيد كوراست) و بين قولنا (زيدنا بيناست) وكذا قولنا (زيدنا دانست) اذ المفهوم منه أنه جاهل والصيغة صيغة النفي • قلنا هنا موضع مزلة قدم والاعتناء ببيانه واجب فان من لا يميز بين السالب والموجب كثر غلطه في البراهين فانا سنبين ان القياس لا ينتظم من مقدمتين سالبتين بل لا بد ان يكون احداهما موجبة حتى ينتج ومن القضايا ما صيغتها صيغة السلب ومعناها معنى الايجاب فلا بد من تحقيقها . فنقول قولنا زيد غير بصير قضية موجبة كترجمته بالفارسية وكأن الغير مع البصير جعلا شيئاً واحداً وعبر به عن الاعمى فالغير بصير بجملته معنى واحداً يوجب مرة فيقال زيد غير بصير • ويسلب أخرى فيقال زيد ليس غير بصير ولنخصص هذا الجنس من الموجبة باسم آخر • وهو المعدولة أو غير المحصلة وكأنها عدل بها عن قانونها فابرزت في صيغة سلب وهي ايجاب . وتصيير حرف السلب مع المسلوب ككلمة واحدة كثير فى الفارسية • مثل (نادان و نابينا وناتوان) بدل عن الاعمى والجاهل والعاجز . وامارة كونها موجبة في الفارسية انها تردف بصيغة الاثبات . فيقال فلان (نابيناست) واذا سلبت قيل (بينانيست) فيكون الحكم بصيغة السلب وكانت المطابقة بين اللفظ والمعنى في اللغة تقتضى ثلاثة ألفاظ في كل قضية واحد للموضوع وواحد للمحمول وواحد لربط المحمول بالموضوع كما في الفارسية لكن فى اللغة العربية اقتصر كثيراً على لفظين فقيل مثلا زيد بصير . والاصل ان يقال زيد هو بصير

بزيادة حرف الرابطة فاذا قدم حرف الرابطة على غير (١) فقيل زيد هو غير بصير صار زيد من جانب موضوعا ، وغير بصير من جانب آخر محمولا . ولفظ هو متخلل بينهما رابطا لاحدهما بالآخر فيكون ايجاباً فان أردت السلب قلت زيد ليس هو بصيراً • فيكون البصير هو المحمول وليس هو حرف سلب والرابطة بين السلب والمحمول وكذلك تقول زيد ليس هو غير بصير • فتكون الرابطة قبل أجزاء المحمول متصلة به فهذا وجه التنبيه على هذه الدقيقة • فان قيل فقولنا غير بصير ، وقولنا أعمى متساويان (٢) أو أحدهما أعم من الآخر . قلنا هذا يختلف باللغات • وربما يظن أن قولنا غير بصيرأعم حتى يصح أن يوصف به الجماد وأما الاعمى فلا يمكن أن يوصف به الا من يمكن أن يكون له البصر و بيان ذلك محال على اللغة فلايخلط بالفن الذي نحن بصدده وانما غرضنا تمييز السلب عن الايجاب (٣) فان الايجاب لا يمكن إلا على ثابت متمثل فى وجود أو وهم . وأما النفي فيصح عن غير الثابت سواء كان كونه غير ثابت واجباً أو غير واجب ·

القسم الثالث للقضية

﴿ باعتبار عموم موضوعها أو خصوصه ﴾

﴿ اعلم ﴾ أن موضوع القضايا اما شخصى فتكون شخصية كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واما كلي فتكون كلية • والكلية اما مهملة كقولنا

---

(١) قوله فاذا قدم حرف الرابطة الخ يشير بذلك الى الفرق اللفظي بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة الثلاثيتين والى أن العبرة في الايجاب والسلب الى ايقاع النسبة وانتزاعها لا الى حال الاطراف(٢) قوله وقولنا أعمى هذه القضية ونحوها تعرف عند المناطقة باسم العدمية والمشهور لديهم أن المعدولة أعم منها كما أومأ المصنف الى ذلك بقولهوربما نطق الخ ومن أراد زيادة البيان فعليه بالمبسوطات

(٣) قوله وانما غرضنا الخ يشير بذلك الى الفرق المعنوي بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة وحاصله أن الثانية أعم اذ لا يلزم في السلب وجود الموضوع لا تحقيقا ولا تقديراً فتدبر .

الانسان في خسر الانسان ليس في خسر • وسميناها مهملة لانه لم يتبين فيها وجود المحمول لكلية الموضوع أو لبعضه واما محصورة وهي التى بين فيها ان الحكم لكله كقولنا كل انسان حيوان أو ذكر أنه لبعضه كقولنا بعض الحيوان انسان فاذن القضية بهذا الاعتبار أربعة [1] شخصية ومهملة ومحصورة كلية ومحصورة جزئية والقضية تنقسم الى هذه الأقسام سالبة كانت أو موجبة — شرطية كانت أو حملية — متصلة كانت الشرطية أو منفصلة واللفظ الحاصر يسمى سوراً كقولنا في الموجبة الكلية كل انسان حيوان • وقولنا في الموجبة الجزئية بعض الحيوان انسان وكقولنا فى السالبة الكلية لا واحد من الناس بحجر وكقولنا في السالبة الجزئية ليس بعض الناس كاتبا [2] أو ليس كل انسان كاتباً فان نحواهما واحد. فان قلت فالألف واللام إذا كانتا للاستغراق فقول القائل الانسان فى خسر كلية فكيف سميناها مهملة (فاعلم) انه إن ثبت ذلك فى لغة العرب وجب طلب المهمل من لغة أخرى وان لم يثبت فهو مهمل اذ يحتمل الكل ويحتمل الجزء . وتكون قوة المهمل قوة الجزئي لانه بالضرورة يشتمل عليه . واما العموم فمشكوك فيه وليس من ضرورة ما يصدق جزئياً الا يصدق كلياً . فليحذر عن المهملات فى الاقيسة اذا كان المطلوب منها نتيجة كلية • كما يقول الفقيه مثلا المكيل ربوي والجص مكيل فكان ربويا فيقال قولك المكيل مهمل فان أردت الكل فممنوع وان أردت به الجزء فينتج أن بعض المكيل ربوي فاذا قلت بعض المكيل ربوي والجص مكيل فكان ربويا لم يلزمه النتيجة اذ يحتمل أن يكون من البعض الآخر الذي ليس بربوي • فان قلت فكيف يكون الحصر

(١) قوله أربعة ترك الطبيعية نحو قولك الانسان نوع لانها كما قيل لااعتبار لها في العلوم وبعضهم أدرجها في الشخصية

(٢) قد ذكر في المبسوطات الفرق بين ليس بعض وليس كل بان الثانى يفيد رفع الايجاب الكلي مطابقة والسلب الجزئي التزاما والاول بالعكس والبيان التفصيلي هناك فراجع •

والاهمال في الشرطيات فافهم انك (١) مهما قلت كلما كان الشيء حادثاً فله محدث أو قلت دائما اما أن يكون الشيء حادثاً أو قديما فقد حصرت الحصر الكلي الموجب . واذا قلت ليس البتة إذا كان الشيء موجوداً فهو في جهة وليس البتة اذا كان البيع صحيحاً فهو لازم فقد سلبت الاتصال وحصرت. وسائر نظائر هذا يمكنك قياسها عليه

القسم الرابع القضية

﴿ باعتبار جهة نسبة المحمول الى الموضوع بالوجوب أو الجواز أو الامتناع ﴾

﴿ اعلم ﴾ أن المحمول فى القضية لا يخلو اما أن تكون نسبته الى الموضوع نسبة الضروري الوجود فى نفس الامر كقولك الانسان حيوان فان الحيوان محمول على الانسان ونسبته اليه نسبة الضروري الوجود واما أن يكون نسبته اليه نسبة الضروري العدم كقولنا الانسان حجر فان الحجرية محمولة ونسبتها الى الانسان نسبة الضروري العدم واما ألا يكون ضرورياً لا وجوده ولا عدمه كقولنا الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب ولنسم هذه النسبة مادة الحمل (٢) فالمادة ثلاثة : الوجوب والامكان والامتناع • والقضية بهذا الاعتبار (٣) اما مطلقة أو مقيدة • والمقيدة ما نص فيها بأن المحمول للموضوع ضروري أو ممكن أو موجود على الدوام لا بالضرورة • والمطلق (٤)

---

(١) قوله فافهم انك الخ اجماله أن الكلية والجزئية في الشرطيات باعتبار عموم الاحوال وعدمه . وقوله وحصرت يعنى الحصر بالسلب الكلي

(٢) سميت احدى هذه الثلاث بالمادة لان كل واحدة لاتنحصر في قضية أو قضايا معدودة فاحدى هذه الثلاث مادة بالنسبة لكل قضية من حيث هى هذه القضية المذكورة فاغتنم هذا التعليل فاني لم أر من ذكره

(٣) قوله بهذا الاعتبار يعنى بنسبتها الى المادة وجوداً أو عدما فلا يقال كيف نسب المطلقة اليها تدبر (٤) قوله والمطلق مالم الخ اعلم ان القضية المطلقة ليست في الحقيقة من ذوات الجهة الا عند اعتبار ان الجهة كل حالة زائدة على النسبة حتى خلوها عن الجهات الثلاث ولكونها ليست موجهة ليست من مسائل العلوم كما أن المهملة كذلك لذا قال الشيخ الرئيس ان مهملات العلوم كليات

مالم يتعرض فيه إلى شيء من ذلك فان هذه الأمور زائدة على مايقتضيه مجرد الحمل,والقضية الضرورية تنقسم إلى مالا شرط فيه كقولنا الله حي فانه لم يزل ولا يزال كذلك وإلى ماشرط فيه وجود الموضوع (١) كقولنا الانسان حي فانه ما دام موجوداً فهو كذلك فوجود الموضوع مشروط فيه ولا يفارق هذا المشروط الضروري الاول في جهة الضرورة وإنما يفارق في دوام الموضوع لذاته أزلا وأبداً ووجوب وجوده لنفس حقيقته ولنسم هذا بالضروري المطلق فاما الضروري المشروط فثلاثة (الاول) ما يشترط فيه دوام وجود الموضوع ومثاله ماتقدم (٢) (الثاني) ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بعنوانه كقولنا كل متحرك متغير فانه متغير مادام متحركا لا ما دام ذات المتحرك موجوداً فحسب والفرق بين هذا وبين قولنا الانسان حي ان الشرط في الحي ذات الانسان .والشرط ههنا ليس هو ذات المتحرك فقط بل ذات المتحرك بصفة تلحق الذات وهو كونه متحركا فان المتحرك له ذات وجوهر من كونه فرساً أو سماء أو ما شئت ان تسميه ويلحقه انه متحرك وذاك الذات هو غير المتحرك وليس الانسان كذلك. (الثالث) ما يشترط فيه وقت مخصوص اما معين أو غير معين (٣) فان قولنا القمر بالضرورة منخسف مقيد بوقت معين وهو وقت وقوعه في ظل الارض محجوبا بذلك عن ضوء الشمس وقولنا الانسان بالضرورة متنفس فمعناه انه في بعض الاوقات وذلك الوقت غير متعين . فان قال قائل وهل يتصور دائم غير ضروري . قلنا نعم أما في الاشخاص فظاهر

(١) قوله والى ماشرط فيه الخ الفرق بين الاعتبارين ان الاول وجود الموضوع فيه ذاتى له بخلاف الثانى فتدبر في هذا الفرق طويلا فانه من أسرار الحكمة وله قيل أن المنطق وان كان آلة للعلوم الحكمية ولكنه لايفهم حق فهمه الا بعد قراءتها ولذا لاغني عن الاستاذ المرشد أصلا لابالمنطق ولا بغيره اللهم الا بالتأييد السماوي

(٢) قوله ومثاله ماتقدم ضابطه على مايظهر أن يكون عنوان الموضوع هو حقيقته وماهيته

(٣) قوله أما معين أو غير معين الاول مايسمى بالوقتية والثانى ما يسمى بالمنتشرة .

كالزنجي فانك قد تقول انه أسود البشرة ما دام موجود البشرة وليس السواد لبشرته ضرورياً ولكنه قد اتفق وجوده لها على الدوام ولنسم هذه القضية وجودية . وأما فى الكليات فكقولنا كل كوكب أما شارق أوغارب فانه فى كل ساعة كذلك وليس ذلك ضرورياً فى وجود ذاته إذ ليس كالحيوان للانسان فافهم (١)

القسم الخامس

﴿ للقضية باعتبار نقيضها ﴾

(اعلم) أن فهم النقيض فى القضية تمس اليه الحاجة فى النظر فربما لا يدل البرهان على شيء ولكن يدل على ابطال نقيضه فيكون كأنه قد دل عليه وربما يوضع فى مقدمات القياس شيء فلا يعرف وجه دلالته مالم يرد الى نقيضه فاذا لم يكن النقيض معلوما لم تحصل هذه الفوائد . وربما يظن أن معرفة ذلك ظاهرة وليس كذلك فان التساهل فيه مثار الغلط فى أكثر النظريات . والقضيتان المتناقضتان هما المختلفتان بالايجاب والسلب على وجه يقتضى لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة فانا إذا قلنا العالم حادث وكان صادقاً كان قولنا العالم ليس بحادث كاذباً — وكذا قولنا قديم إذا عنينا بالقديم نفى الحادث . فمهما دللنا على أحدهما فقد دللنا على الآخر . ومهما قلنا أحدهما فكأنا قد قلنا الآخر فهما متلازمان على هذا الوجه ولكن للتناقض شروط ثمانية فاذا لم تراع الشروط لم يحصل التناقض (الاول) أن تكون إحدى القضيتين سالبة والأخرى موجبة كقولنا العالم حادث — العالم ليس بحادث فانا إن قلنا العالم حادث العالم حادث فلا يتناقضان (الثاني) أن يكون

(١) قوله فافهم نكتة الامر بالفهم تظهر لمن تأمل في قوله وليس ذلك ضروريا في وجود ذاته وكان من ذوي الحدس .

موضوع المقدمتين واحداً فاذا تعدد لم يتناقضا كقولنا العالم حادث والباري ليس بحادث فانهما لا يتناقضان وإنما يشكل هذا في لفظ مشترك فانا نقول العين أصفر — العين ليس بأصفر ونريد بأحدها الدينار وبالآخر العضو الباصر . ونقول في الفقه (الصغيرة مولى عليها في بضعها) الصغيرة ليس مولى عليها في بضعها ونريد باحداها الثيب وبالأخرى البكر على منهاج إرادة الخاص بالعام ويكون الموضوع متعدداً فلا يحصل التناقض (الثالث) أن يكون المحمول واحداً . فان قولنا الانسان مخلوق — الانسان ليس بحجر لا يتناقضان ويشكل ذلك في المحمول المشترك كقولنا المكره على القتل مختار والمكره على القتل ليس بمختار ولكنه مضطر ولا يتناقضان فان المختار يطلق على معنيين مختلفين فهو مشترك فقد يراد به القادر على الترك وقد يراد به الذي يقدم على الشيء لشهوته وانبعاث داعية من ذاته . ومهما كان اللفظ مشتركا كان الموضوع أو المحمول أكثر من واحد في الحقيقة وفي الظاهر يظن انه واحد والعبرة للحقيقة لا لظاهر اللفظ (الرابع) ألا يكون المحمول في جزئين مختلفين من الموضوع كقولنا النوبي أبيض — النوبي ليس بأبيض أي هو أبيض الاسنان وليس بأبيض البشرة . وفي الفقه نقول السارق مقطوع السارق ليس بمقطوع أي مقطوع اليد ليس بمقطوع الرجل والانف (الخامس) ألا يختلف ما اليه الاضافة في المضافات كقولنا الاربعة نصف الاربعة ليست نصفاً أي هي نصف الثمانية وليست نصف العشرة فلا تناقض وكذلك قولنا زيد أب زيد ليس بأب أي أب لعمرو — وليس بأب لخالد . وفي الفقه نقول المرأة مولى عليها المرأة ليس مولى عليها أي مولى عليها في البضع لا في المال وقد يضاف الى البضع كلاهما ولا تناقض من جهة اشتراك لفظ المحمول فان أبا حنيفة يقول مولى عليها إذ يتولى الولي نكاحها شرعاً استحباباً أو إيجاباً وليس مولى عليها أي تستقل بنفسها ولا تجبر على العقد . وهذه المعاني يجب مراعاتها لا للنقيض

فقط . ولكن لجميع أنواع القياس أيضاً . وعلى ذلك فقول بعض فقهاء الشافعية المرأة مولى عليها فلا تلي أمر نفسها نتيجة غير لازمة فان أبا حنيفه يقول قولكم انها مولى عليها ان أردتم به انها لا تلي أمر نفسها أو الولي يجبرها فهذا عين المطلوب فى محل النزاع فجعله مقدمة فى القياس مصادرة وان أريد به أن الولي يتولى عقدها استحباباً أو إيجاباً فلا يلزم من هذا الا ينعقد عقدها اذا تعاطته على خلاف الاستحباب (السادس) الا يكون نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين مختلفتين كقولنا الماء فى الكوز مرو مطهر وليس بمرو ولا مطهر ونريد انه مرو بالقوة وليس بمرو بالفعل ولاختلاف جهة الحل لم يتناقض الحكمان ومن ذلك قوله تعالى (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) وهو نفى للرمي وإثبات له ولكن ليست [1] جهة النفي جهة الاثبات فلم يتناقضا وهذا أيضاً مما يغلط كثيراً فى الفقهيات (السابع) ألا يكون فى زمانين مختلفين كقولنا الصبي له أسنان ونعنى به بعد الفطام والصبى لا أسنان له ونعنى به فى أول الامر . وتقول فى الفقه الخمر كانت حراماً ونعنى به في الاعصار السابقة وكانت حلالا . ونعني به قبل نزول التحريم وبالجمله [2] ينبغي ألا تخالف إحدى القضيتين الأخرى إلا فى الكيف فقط فتسلب إحداهما ما أوجبته الأخرى على الوجه الذي أوجبته . وعن الموضوع الذي وضعته بعينه على ذلك النحو وفى ذلك الوقت وبتلك الجهة فاذ ذاك يقتسمان الصدق والكذب فان تخلف شرط جاز أن يشتركا فى الصدق أو فى الكذب (الثامن) وهذا فى القضية التى موضوعها كلي على الخصوص فانه يزيد فى التى موضوعها كلي أن

---

(١) قوله ولكن ليست الخ تحقيق هذا عميق لايظفر به الا ذو ذهن مستقيم وقلب سليم ولم يتعرض له لان السواد الاعظم احتجوا بالحدوث عن القدم . فاذا قلت لهم أن الحدوث يدل على القدم والتناهي يدل على غير التناهي والمحدود يدل على الحدود استغربوا ذلك بل لم يعقلوا له معنى

(٢) قوله وبالجملة أومأ بذلك الى أن جميع الوحدات تندرج في وحدة النسبة

يختلف القضيتان بالجزئية والكلية مع الاختلاف فى السلب والايجاب حتى يلزم التناقض لامحالة وإلا أمكن أن يصدقا جميعا كالجزئيتين فى مادة الامكان مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب وربما كذبتا جميعاً كالكليتين في مادة الامكان كقولنا كل انسان كاتب وليس واحد من الناس كاتباً ،فالتناقض إنما يتم فى المحصورات بعد الشروط التى ذكرناها ان كانت إحدى القضيتين كليــة والأخرى جزئية ليكون تناقضها ضرورياً.ولنمتحن المواد كلها ولنضع الموجبة أولا كلية فنقول كل انسان حيوان — ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب — ليس بعض الناس بكاتب — كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر فنجدلامحالة إحدى القضيتين صادقةوالأخرى كاذبة ولنمتحن السالبة الكلية فنقول ليس واحد من الناس حيواناً — بعض الناس حيوان — ليس واحد من الناس بحجر — بعض الناس حجر — ليس واحد من الناس بكاتب — بعض الناس كاتب فبالضرورة يقتسمان الصدق والكذب فى جميع المواد . فان قيل فالكليتان فى مادة الوجوب والامتناع أيضاً يقتسمان الصدق والكذب قلنا نعم ولكن لا يعرف ذلك[1] الا بعدمعرفة نسبة المحمول الى الموضوع انه ضروري أم لا. واذا راعيت الشرط الذي ذكرناه علمت التناقض قطعاً وان لم تعرف تلك النسبة فانه كيفما كان الامر يلزم التناقض

القسم السادس

(للقضية باعتبار عكسها)

(اعلم) انا نعنى بالعكس ان يجعل المحمول من القضية موضوعاً والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق بحاله فان لم يبق الصدق سمي انقلاباً

(١) قول ولكن لا يعرف الخ حاصله ان القواعد الميزانية كلية لا تختص بمادة معينة بل تنطبق على جميع المواد فلا ينظر في نحو التناقض الى خصوص مادة كمادة الوجوب مثلا

لا انعكاساً والقضايا في عنصرها أربعة (الاولى) السالبة الكلية و تنعكس مثل نفسها بالضرورة فانك تقول لا انسان واحد طائر ويلزم انه لا طائر واحد انسان و تقول لاطاعة واحدة معصية فيلزم انه لامعصية واحدة طاعة ولزوم هذا ظاهر ولكن تحريره (١) انه ان لم يلزم انه لاطائر واحد انسان فانما لايلزم لانه يمكن ان يكون بعض الطائر انساناً فان أمكن ذلك بطل قولنا لا انسان واحد طائر لان ذلك الطائر يكون انساناً فيكون ذلك الانسان طائراً فيرتفع الصدق من قولنا لا انسان واحد طائر وقد وضعتها صادقة (والثانية) الموجبة الكلية وتنعكس موجبة جزئية فقولنا كل انسان حيوان ينعكس الى ان بعض الحيوان انسان ولا ينعكس كليا لان المحمول وهو الحيوان يمكن ان يكون أعم من الموضوع فيفضل طرف منه عن الموضوع الذي هو الانسان في مثالنا فلا يمكن ان يقال كل حيوان انسان اذ من الحيوانات غير الانسان كالفرس ونحوه من سائر الانواع الأخرى (والثالثة) السالبة الجزئية وهي لاتنعكس أصلا فانا نقول حيوان ماليس بانسان فهو صادق وعكسه انسان ماليس بحيوان غير صادق ولا قولنا كل انسان ليس بحيوان يصح ان يكون عكساً لهذه فلا تنعكس لا الى كلية ولا الى جزئية (والرابعة) الموجبة الجزئية وتنعكس مثل نفسها أعني موجبة جزئية فقولنا بعض الناس كاتب يلزم منه ان بعض الكاتب انسان . فان قلت انه يلزم منه ان كل كاتب انسان (فاعلم) ان ذلك ليس يلزم من الايجاب الجزئي من حيث انه إيجاب جزئي بل من حيث عرفت من خارج انه لا كاتب سوى الانسان وإلا فمن الموجبة الجزئية مالا يصدق انعكاسه كلياً إذ تقول بعض الانسان أبيض ولا يمكنك ان تقول كل

---

(١) قوله تحريره يريد كشفه بالدليل وحاصله يرجع الى قياس الخلف لانه استخرج نقيض العكس وعكس ذلك النقيض فوجد متناقضا للأصل المفروض الصدق فهو كاذب وكذبه دليل صدق أصله الذي هو العكس المدعي فتدبر .

أبيض انسان بل اللازم بعض الابيض انسان ولأجل كون الأمثلة مغلطة في ذلك عدل المنطقيون من الأمثلة المكشوفة الى المبهمات واعلموها بالحروف المعجمة وجعلوا المحمول معرفا بالباء والموضوع بالألف وقالوا كل (ا ب) أي هما شيئان مبهمان مختلفان (١) سميناهما بهذين الاسمين فيلزم منه بعض (ب ا) فقولنا لا شيء من (ا ب) يلزم منه بعض (ب ا) وايضاح ذلك بين فلسنا نطنب . وانما افتقرنا الى معرفة العكس فان بعض المقاييس يظهر وجه انتاجها بالعكس وربما ينتج القياس شيئا ومطلوبنا عكسه فيستبين بهذا انه مهما أنتج القياس لنا سالبة كلية فقد أنتج أيضاً عكسها وكذا في سائر الاقسام والله أعلم بالصواب .

كتاب القياس

(اعلم) انا اذا فرغنا من مقدمات القياس وهو بيان المعاني المفردة ووجوه دلالة الالفاظ عليها . وكيفية تأليف المعاني بالتركيب الخبري المشتمل على الموضوع والمحمول المسمى قضية وأحكامها وأقسامها لجدير بنا أن نخوض في بيان القياس فانه التركيب الثاني لانه نظر في تركيب القضايا ليصير قياسا كما كان الاول نظراً في تركيب المعاني ليصير قضية . وهذا هو التركيب الواجب في المركبات . فباني البيت ينبغي له أن يسعى أولا للجمع بين المفردات أعني الماء والتراب والتبن فيجمعها على شكل مخصوص ليصير لبناً ثم يجمع اللبنات فيركبها تركيباً ثانياً ـ كذلك ينبغي أن يكون صنيعَ الناظر في كل مركب . وكما أن اللبن لا يصير لبناً إلا بمادة وصورة . المادة التراب وما فيه . والصورة هو

(١) قوله مختلفان أي مفهوما والا فشأن الايجاب الاتحاد والاتفاق لا الاختلاف لكن في الماصدق والوجود .

التربيع الحاصل بحصره في قالبه كذلك القياس المركب له مادة وصورة • المادة هي المقدمات اليقينيه الصادقة (١) فلابد من طلبها ومعرفة مداركها • والصورة هي تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص ولا بد من معرفته • فانقسم النظر فيه الى أربعة فنون • المادة والصورة والمغلطات في القياس • وفصول متفرقة هي من اللواحق •

النظر الأول في صورة القياس

والقياس أحد أنواع الحجج • والحجة هي التى يؤتى بها في اثبات ماتمس الحاجة الى اثباته من العلوم التصديقية (وهي ثلاثة أقسام) قياس واستقراء وتمثيل (والقياس أربعة أنواع) (٢) حملي وشرطي متصل وشرطي منفصل وقياس خلف، ولنسم الجميع أصناف الحجة • وحدالقياس انه قول مؤلف اذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته (٣) قول آخر اضطراراً (٤) واذا أوردت القضايا في الحجة سميت عند ذلك مقدمات • وتسمى قضايا قبل الوضع كما أن القول اللازم عنه يسمى قبل اللزوم مطلوباً وبعد اللزوم نتيجة. وليس من شرط في أن يسمى قياساً أن يكون مسلم القضايا بل من شرطه أن يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم منها النتيجة وربما تكون القضايا غير واجبة التسليم ونحن نسميه قياساً لكونه بحيث لو سلم للزمت النتيجة . فلنبدأ بالحملي من

---

(١) قوله اليقينية الصادقة حصر المصنف رحمه الله القياس في البرهان وجعل تسمية سائر أصنافه من الجدل وغيره أقيسة مجازا لضرب من الشبه بالبرهان وستسمع منه ذلك في باب النظر الثانى من كتاب القياس

(٢) أصل التقسيم التقسيم الى اقترانى واستثنائي ويقسم الاقتراني الى حملى صرف والى شرطي صرف والى مختلط ولكن المصنف دائماً يعول على ما يرتئيه في التحرير شأن من يكتب عن دراية لا عن مجرد الرواية ثم انه يريد بالشرطي في كلا قسميه الاستثنائي

(٣) قوله لذاته احترز به عن نحو قياس المساواة وهو الذي لا يتبين انتاجه الا بمقدمة أجنبية

(٤) قوله اضطراراً احترز به عما كان انتاجه لخصوص المادة .

أنواع القياس والحجج (الصنف الاول القياس الحملي) الذي قد يسمى قياساً اقترانياً وقد يسمى جزمياً وهو مركب من مقدمتين مثل قولنا كل جسم مؤلف. وكل مؤلف محدث فيلزم منه ان كل جسم محدث — فهذا القياس مركب من مقدمتين وكل مقدمة تشتمل على موضوع ومحمول فيكون مجموع الآحاد التي تنحل اليه هذه المقدمات أربعة الا أن واحداً منها يتكرر فالمجموع اذن ثلاثة وهو أقل ما ينحل اليه قياس اذ أقل ما يلتئم منه القياس مقدمتان وأقل ماينتظم منه المقدمة معنيان أحدهما موضوع والآخر محمول . ولا بد أن يكون واحد مكرراً مشتركا في المقدمتين فانه ان لم يكن كذلك تباينت المقدمتان ولم يتداخلا ولم تلزم من ازدواجهما النتيجة .فاذا قلت كل جسم مؤلف ولم تتكلم في المقدمة الثانية عن الجسم ولا عن المؤلف بل قلت مثلا كل انسان حيوان لم تلزم نتيجة من المقدمتين . فاذا عرفت انقسام كل قياس الى ثلاثة أمور مفردة فاعلم ان هذه المفردات تسمى حدوداً ولكل واحد من الحدود الثلاثة اسم مفرد ليتميز عن غيره . أما الحد المشترك فيسمى الحد الأوسط وأما الآخران فيسمى أحدهما الحد الاكبر والآخر الاصغر .والاصغر هو الذي يكون موضوعاً في النتيجة والاكبر هو الذي يكون محمولا فيها . وانما سمي أكبر لانه يمكن أن يكون أعم من الموضوع وان أمكن أن يكون مساوياً . وأما الموضوع فلا يتصور أن يكون أعم من المحمول واذا وضع كذلك كان الحكم كاذباً كقولك كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه صادق . ثم لما مست الحاجة الى تعريف المقدمتين باسمين ولم يمكن أن يشتق اسمهما من الحد الأوسط لأنه مشترك فيهما اشتق اسمهما من الحدين الآخرين فسمى الذي فيه الحد الاكبر وهو محمول النتيجة مقدمة كبرى والذي فيه موضوعها وهو الحد الاصغر مقدمة صغرى فالقياس الذي أوردناه مثالا فيه ثلاثة حدود (الجسم والمؤلف والمحدث) والمؤلف هو الحد الأوسط . والجسم هو الاصغر. والمحدث هو الحد الاكبر.

وقولنا كل جسم مؤلف هي المقدمة الصغرى . وقولنا كل مؤلف محدث هي المقدمة الكبرى واللازم عنه هو التقاء الحدين الواقعين على الطرفين وهو المطلوب أولا والنتيجة آخراً وهو قولنا فكل جسم محدث . ومثاله من الفقه كل مسكر خمر وكل خمر حرام فكل مسكر حرام فالمسكر والخمر والحرام حدود القياس . والخمر هو الحد الأوسط . والمسكر هو الحد الاصغر والحرام هو الحد الاكبر . وقولنا كل مسكر خمر هي المقدمة الصغرى . وقولنا كل خمر حرام هي المقدمة الكبرى فهذه قسمة للقياس باعتبار أجزائه المفردة .

القسمة الثانية لهذا القياس

﴿باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين الآخرين﴾

وهذه الكيفية تسمى شكلا ، والحد الأوسط إما ان يكون محمولا (١) في احدى المقدمتين موضوعاً في الأخرى كما أوردناه من المثال فيسمى شكلا أولا . وإما ان يكون محمولا في المقدمتين جميعاً ويسمى الشكل الثاني وإما ان يكون موضوعاً فيهما ويسمى الشكل الثالث (الشكل الاول) مثاله ما أوردناه. وحصول النتيجة منه بين ، وحاصله يرجع الى ان الحكم على المحمول حكم على الموضوع بالضرورة فهما حكم على الجسم بالمؤلف فكل حكم يثبت للمؤلف فقد ثبت لا محالة للجسم فان الجسم داخل في المؤلف واذا ثبت الحكم بالحدوث على المؤلف فقد ثبت بالضرورة على الجسم . وانما احتيج الى هذا من حيث ان الحكم بالحدوث على الجسم قد لا يكون بينا بنفسه ولكن يكون الحكم به على المؤلف بينا بنفسه والحكم بالمؤلف على الجسم أيضاً بينا فيتعدى الحكم

(١) قوله أما أن يكون محمولا الخ لم يرد المصنف القسمة العقلية بل القسمة الى الاقسام المعول عليها والا فيبقى قسم هو ما يسمى بالشكل الرابع وقد أهمل الكلام عليه جملة من المتقدمين وأجمع الكل على أنه بعيد عن الطبع يحتاج في ابانة ما يلزم عنه الى كلف في النظر شاقة كما يعرف ذلك من نظر في كتب المتأخرين .

الذي ليس بيننا الجسم اليه بواسطة المؤلف الذي هو بين له فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين وهو تعدى الحكم الى المحكوم عليه . ومهما عرفت ان الحكم على المحمول حكم على الموضوع فلا فرق بين ان يكون الموضوع جزئيا أو كليا ولا ان يكون المحمول سالبا أو موجبا فانك لو أبدلت قولك كل جسم موءلف بقولك بعض الموجود موءلف لزم من قياسك ان بعض الموجود محدث . ولو أبدلت قولك كل موءلف محدث بقولك كل موءلف محدث ليس بازلى تعدى نفي الازلية أيضا الى موضوع الموءلف كما تعدى اثبات الحدوث من غير فرق فيكون المنتج من هذا الشكل بحسب هذا الاعتبار أربع تركيبات (الاول) موجبتان كليتان كما سبق (الثاني) موجبتان والصغرى جزئية كما اذا أبدلت قولك كل جسم موءلف بقولك بعض الموجودات موءلف (الثالث) موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى وهو ان تبدل قولك محدث بقولك ليس بازلى (الرابع) موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى وهو ان تبدل الصغرى بالجزئية والكبرى بالسالبة فتقول مثلا موجود ما موءلف ولا موءلف واحد أزلى . فأما ماعدا هذه التركيبات فلا تنتج أصلا لانك ان فرضت سالبتين فقط لا ينتظم منهما قياس لان الحد الأوسط اذا سلبته عن شيء فالحكم عليه بالنفي أو بالاثبات لا يتعدى الى المسلوب عنه لان السلب أوجب المباينة والثابت على المسلوب لا يتعدى الى المسلوب عنه فانك ان قلت لا انسان واحد حجر ولا حجر واحد طائر فلا انسان واحد طائر فيرى هذه النتيجة صادقة وليس صدقها لازماً عن هذا القياس فانك لو قلت لا انسان واحد بياض ولا بياض واحد حيوان فلا انسان واحد حيوان لم تكن النتيجة صادقة . والشكل هو ذلك الشكل بعينه ولكن اذا سلبت الاتصال بين البياض والانسان ــ لا أن بين الابيض والانسان مباينة ــ فالحكم على البياض لا يتعدى الى الانسان بحال فاذن لا بد أن يكون في كل قياس موجبة أو ما في حكمها وان

كانت الصيغة صيغة السلب مثلا . ولكن فى هذا الشكل على الخصوص يشترط أن تكون الصغرى موجبة ليثبت الحد الأوسط للأصغر فيكون الحكم على الأوسط حكما على الأصغر ويجب أن تكون الكبرى كلية حتى ينطوي تحت الاكبر الحد الاصغر لعمومه جميع ما يدخل فى الأوسط فانك اذا قلت كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس فلا يلزم أن يكون كل انسان فرس بل ان حكمت على الحيوان بحكم كلي ككونه جسما فقلت وكل حيوان جسم تعدى ذلك الى الاصغر وهو الانسان . ولما كانت الامثلة المفصلة ربما غلطت الناظر عدل المنطقيون الى وضع المعاني المختلفة المبهمة وعبروا عنها بالحروف المعجمة ووضعوا بدل الجسم والمؤلف والمحدث فى المثال الذي أوردناه الالف والباء والجيم وهي أوائل حروف ابجد ووضعوا الجيم الذي هو الثالث حداً أصغر محكوماً عليه . والباء حداً أوسط يحكم به على الجيم . والألف حداً أكبر يحكم به على الباء ليتعدى الى الجيم فقالوا كل (ج ب) وكل (ب ا) فكل جيم الف وكذا سائر الضروب . وأنت اذا أحطت بالمعاني التى حصلناها لم تعجز عن ضرب المثال من الفقهيات والعقليات المفصلة أو المبهمة .

الشكل الثاني

وهو ما كان الحد الأوسط فيه محمولا على الطرفين لكن انما ينتج إذا كان محمولا على أحدهما بالسلب وعلى الآخر بالايجاب فيشترط اختلاف المقدمتين في الكيفية أعني في السلب والايجاب ثم لا تكون النتيجة إلا سالبة وإذا تحقق ذلك فوجه انتاجه انك إذا وجدت شيئين ثم وجدت شيئاً ثالثاً محمولاً على أحد الشيئين بالايجاب وعلى الآخر بالسلب فيعلم التباين بين الشيئين بالضرورة فانهما لو لم يتباينا لكان يكون أحدهما محمولا على الآخر ولكان الحكم على المحمول حكما على الموضوع كما سبق في الشكل الأول وكان لا يوجد

شيء يسلب عن كلية أحدهما ثم يوجب لكلية الآخر فاذن كل شيئين هذه صفتهما فهما متباينان أي يسلب هذا عن ذاك وذاك عن هذا. وتنتظم في هذا الشكل أيضاً أربع تركيبات ﴿ الأول ﴾ أن تقول كل جسم مؤلف كما سبق في الأول ولكن تعكس المقدمة الثانية السالبة من ذلك الشكل فتقول ولا أزلي واحد مؤلف بدل قولك ولا مؤلف واحد أزلي فيلزم ما لزم منه لانا قد قدمنا أن السالبة الكلية تنعكس كنفسها فلا فرق بين قولك لا مؤلف واحد أزلي وهو المذكور في الشكل الأول وبين قولك ولا أزلي واحد مؤلف فينتج هذا انه لا جسم واحد أزلي ومحصله المباينة بين الجسم والازلي اذ وجد المؤلف محمولا على أحدهما مسلوبا عن الآخر فدل ذلك على التباين بالطريق الذي ذكرناه مجملا وتفصيله أن تنعكس المقدمة الكبرى فيرجع إلى الشكل الأول. وانما سميت هذه مقاييس الشكل الثاني لانه يحتاج في بيانها إلى الرد للشكل الاول ﴿ الضرب الثاني ﴾ هذا هو بعينه ولكن المقدمة الصغرى جزئية وهو قولك موجود ما مؤلف ولا أزلي واحد مؤلف فاذن موجود ما ليس بأزلي وبيانه بعكس المقدمة الكبرى كما سبق ﴿ وأما الثالث والرابع ﴾ فان تكون الصغرى سالبة اما جزئية واما كلية وتكون الكبرى موجبة ولا يمكن تفهيم ذلك بما ضربناه مثلا للشكل الأول اذ لم تكن فيه مقدمة صغرى الا موجبة اذ كان هذا شرطاً في ذلك الشكل فنغير المثال ونقول ﴿ مثال الضرب الثالث ﴾ قولك لا جسم واحد منفك عن الأعراض وكل أزلي منفك عن [1] الاعراض فاذن لا جسم واحد أزلي فالقياس مؤلف من كليتين صغراهما

(١) قوله وكل أزلي منفك الخ أجمع على هذه القضية الحكيم والتكلم جميعا أما المتكلم فظاهر وأما الحكيم فلأن القديم عندهم هو المجرد العاري عن العوارض المشخصة حتى أن النفس الناطقة كما يؤخذ من عبارات صدر الحكماء الشيرازي ذات وجهين وجه الى القدم وهو لها من حيث ذاتها ووجه الى الحدوث وهو لها من التعلق البدني الذي هو منشأ التباين العددي وفي الحقيقة يرجع كلام أهل الكلام الى كلام الحكماء أيضاً كما يعرفه من نظر بدقة في مأخذ عقائدهم وعلم أنهم يعولون في آرائهم على المحسوسات مريدين تطبيق التقلبات عليها

سالبة وكبراها موجبة والنتيجة سالبة كلية والحد الأوسط هو المنفك عن الأعراض فانه محمول على الجسم بالسلب وعلى الازلى بالايجاب فأوجب التباين وبيانه بعكس الصغرى (١) فانها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها وإذا عكست صار المحمول موضوعا وعاد إلى الشكل الأول الذى الحد المشترك فيه موضوع لاحدى المقدمتين محمول للاخرى ﴿الضرب الرابع﴾ هو الثالث بعينه لكن الصغرى سالبة جزئية كقولك موجود ما ليس بجسم وكل متحرك جسم فبعض الموجودات ليس بمتحرك . ولما كانت السالبة جزئية وهي لا تنعكس لم يمكن أن يرد هذا الضرب إلى الاول بطريق العكس لكن يرد بطريق الافتراض وهو ان تحول هذا الجزئي كلياً فاذا كان موجود ما ليس بجسم فقد حصل أن بعض الموجودات ليس بجسم فلنفرضه سواداً مثلا فنقول كل سواد ليس بجسم فيصير كالضرب الثالث من هذا الشكل وكان قد رجع الثالث إلى الشكل الأول بالعكس فكذا هذا (٢) فالمنتج اذن من هذا الشكل هذه التركيبات الأربعة وما عداها فلا إذ لا ينتج سالبتان أصلا ولا موجبتان في هذا الشكل ينتجان لأن كل شيئين وجد شيء واحد محمولا عليهما لم يوجب ذلك بينهما لا اتصالا ولا تباينا اذ الحيوان يوجد محمولا على الفرس والانسان ولا يوجب كون الانسان فرساً وهو الاتصال • ويوجد محمولا على الكاتب

(١) قوله بعكس الصغرى يعني وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة اذ تقول في هذا المثال كل أزلي منفك عن الاعراض ولا شيء من المنفك عن الاعراض بجسم فلا شيء من الازلى بجسم فلا شيء من الجسم بازلي ولما كان عكس السالبة مستعملا مرتين اكتفى المصنف بالتنبيه على المرة الاولى .

(٢) قوله فكذا هذا أقول للبيان تتمة وهي أن تأخذ النتيجة من هذا الذي صار كالضرب الثالث وهي قولك لا شيء من السواد بمتحرك وتضمها الى أولى الافتراض الناشئة من حمل عنوان الموضوع على ذاته وهي قولك هنا كل سواد موجود بعد عكسها الى قولك بعض الموجود سواد وهيئة الضم هكذا بعض الموجود سواد ولا شيء من السواد بمتحرك فتخرج لك النتيجة الاولى بارزة للعيان وهي قولك بعض الموجودات ليس بمتحرك .

والانسان ولا يوجب بينهما تبايناً حتى لا يكون الانسان كاتبا والكاتب انساناً فاذن لهذا الشكل شرطان أحدهما أن يختلفا أعني المقدمتين في الكيفية والآخر أن تكون الكبرى كلية كما في الشكل الاول .

الشكل الثالث

هو أن يكون الحد المشترك موضوعا في المقدمتين وهذا يوجب نتيجة جزئية فانك مهما وجدت شيئا واحداً ثم وجدت شيئين كليهما يحملان على ذلك الشيء الواحد فبين المحمولين اتصال والتقاء لا محالة على ذلك الواحد فيمكن لا محالة أن يحمل كل واحد منهما على بعض الآخر بكل حال ان لم يمكن حمله على كله فلذلك كانت النتيجة جزئية فانك مهما وجدت انساناً ما وهو شيء واحد يحمل عليه الجسم والكاتب دل ذلك على ان بين الجسم والكاتب اتصالا حتى يمكن أن يقال لبعض الأجسام كاتب ولبعض الكاتب جسم . وان كان الكل كذلك ولكن الجزئية لازمة بكل حال وهذا طريق كاف في التفهيم — ولكن نتبع العادة فى التفصيل ببيان الاضرب والتعريف بوجه لزوم النتيجة بالرد الى الشكل الاول وينتظم فى هذا الشكل ستة أضرب منتجة (الضرب الأول) من موجبتين كليتين كقولك كل متحرك جسم وكل متحرك محدث فبعض الجسم بالضرورة محدث وبيانه بعكس الصغرى فانها تنعكس جزئية ويصير قولنا كل متحرك جسم الى قولنا بعض الجسم متحرك وينضاف اليه قولنا كل متحرك محدث فيلزم بعض الجسم محدث لرجوعه الى الشكل الاول فانه مهما عكست مقدمة واحدة صار الموضوع محمولا . وقد كان موضوعاً للمقدمة الثانية فيصير الحد الاوسط محمولا لاحداها موضوعا للأخرى (الضرب الثاني) من كليتين كبراهما سالبة كقولك كل أزلي فاعل ولا أزلي واحد جسم فيلزم منه ليس كل فاعل جسما لأنه يرجع إلى الأول بعكس الصغرى وتلزم منه هذه

النتيجة بعينها فتقول فاعل ما أزلى ولا أزلى واحـد جسم فليس كل فاعل جسما (الضرب الثالث) موجبتان صغراها جزئية ينتج موجبـة جزئيـة كقولك جسم ما فاعل وكل جسم مؤلف فيلزم فاعل مامؤلف وبيانه بعكس الصغرى وضم العكس الى الكبرى فيرتد الى الشكل الأول وتلزم النتيجة إذ تقول فاعل ماجسم وكل جسم مؤلف فيلزم فاعل ما مؤلف (الضرب الرابع) موجبتان والـكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثاله كل جسم محدث وجسم ما متحرك فيلزم محدث ما متحرك وذلك بعكس الـكبرى وجعلهـا صغرى فيرجع إلى الأول ثم عكس النتيجة ليخرج لنا عين نتيجتنا فتقول متحرك ما جسم وكل جسم محدث فيلزم أن متحركا ما محدث وتنعكس الى عين النتيجة الاولى وهي محدث ما متحرك فهذا قد تبين لك أنه انما يحقق بعكسين أحدهما عكس المقدمة والآخر عكس النتيجة (الضرب الخامس) يأتلف من مقدمتين مختلفتين فى الـكمية والـكيفية جميعاً صغراها موجبة جزئية وكبراها سالبة كلية ينتج جزئية سالبة ومثاله قولك جسم ما فاعل ولا جسم واحـد أزلى فيلزم ليس كل فاعل أزلياً لان الصغرى تنعكس الى قولك فاعل ماجسم فتضم الى الـكبرى القائلة ولا جسم واحد أزلى فتلزم هذه النتيجة بعينهامن الشكل الاول البين بنفسه (الضرب السادس) من مقدمتين مختلفتين أيضا في الـكمية والـكيفية صغراها كلية موجبة وكبراهما سالبة جزئية مثاله كل جسم محدث وجسم ما ليس بمتحرك فيلزم محدث ما ليس بمتحرك ولا يمكن بيانه بالعكس لان الجزئية السالبة لا تنعكس والكلية الموجبة إذا انعكست صارت جزئية ولا قياس من جزئيتين فبيانه ليرجع الى الشكل الاول بتحويل الجزئية الى كلية بالافتراض بان نفرض ذلك البعض الذي ليس بمتحرك أعنى بعض الجسم جبلا و نقول لا جبل واحد بمتحرك و ينضاف اليه كل جبل جسم وهو صدق الوصف العنواني على ذات الموضوع فتأخذ هذه صغرى و تضيف اليها صغرى هذا الضرب هكذا كل جبل جسم وكل

جسم محدث فيلزم كل جبل محدث من أول الأول . ثم تضم هذه النتيجة الى أولى قضيتي الافتراض أعني قولك لاجبل واحد متحرك لينتج من الضرب الثاني من هذا الشكل ان بعض المحدث ليس بمتحرك وقد ذكرنا انه يرجع الى الشكل الاول بعكس الصغرى فيكون هـذا الضرب السادس انما يرجع الى الشكل الأول بمرتبتين فهذه مقاييس هذا الشكل وله شرطان (أحدهما) ان تكون الصغرى موجبة أو فى حكمها (الآخر) ان تكون احداهما كلية أيهما كانت اذ لا ينتظم قياس من جزئيتين على الاطلاق فاذن المنتج من التأليفات اربعة عشر تأليفا أربعة من الشكل الاول وأربعة من الثاني وستة من الثالث وذلك بعد اسقاط المهملات فانها فى قوة الجزئية وما عدا ذلك فليس بمنتج ولا فائدة لتفصيل مالا انتاج له ومن أراد الارتياض بتفصيله قدر عليه اذا تأمل فيه فان قيل فكم عدد الاقترانات الممكنة فى هذه الاشكال . قلنا ثمانية وأربعون اقترانا (١) فى كل شكل ستة عشر وذلك لان المقدمتين المقترنتين إما كليتان أو جزئيتان أو احداهما كلية والأخرى جزئية وعلى كل حال فهما إما موجبتان أو سالبتان أو واحدة موجبة والأخرى سالبة فهذه ستة عشر اقترانا ناتجة من ضرب أربع فى أربع وهى جارية فى الاشكال الثلاثة فتكون الجملة أخيراً ثمانية وأربعين والمنتج أربعة عشر اقترانا فيبقى أربعة وثلاثون. فان قيل فما خواص الاشكال. قلنا أما الذي يعم كل شكل فهو انه لا بد فى اقترانها من موجبة وكلية فلا قياس عن سالبتين ولا عن جزئيتين ، وأما خاصية الشكل الاول فاما فى وسطه وهو ان يكون محمولا فى المقدمة الاولى موضوعاً فى الثانية .واما فى مقدماته وهو

---

(١) قوله قلنا ثمانية وأربعون الخ يعني بعد حذف المهملات والشخصيات والا فتؤل الجملة الى مائة وثمانية لان المحصورات أربع وينضاف اليها المهملة والشخصية فتكون ستة تضرب في مثلها يصير الحاصل ستة وثلاثين ثم تضرب في الاشكال الثلاثة فتؤل الى مائة وثمانية وانما حذفت المهملات لانها في قوة الجزئيات فيستغنى بها عنها وانما حذفت الشخصيات لأنها غير كاسبة ولا مكتسبة في الكمال العلمي الانساني .

ان تكون الصغرى موجبة والكبرى كلية . واما في نتائجه وهو ان ينتج المطالب الاربعة وهي الايجاب الكلي والسلب الكلي والايجاب الجزئي والسلب الجزئي والخاصية الحقيقية التي لا يشاركه فيها شكل من الاشكال انه لا يكون فيها (أي مقدماته) سالبة جزئية • وأما الشكل الثاني فخاصيته في وسطه ان يكون محمولا على الطرفين وفي مقدماته الا يتشابها في الكيفية بل تكون أبداً إحداها سالبة والأخرى موجبة وأما في الانتاج فهو انه لا ينتج موجبة أصلا بل لا ينتج الا السالب • وأما الشكل الثالث فخاصيته في الوسط ان يكون موضوعاً للطرفين وفى المقدمات ان تكون الصغرى موجبة وأخص خواصه انه يجوز ان تكون الكبرى منه جزئية • وأما في الانتاج فهي ان الجزئية هي اللازمة منه دون الكلية • فان قيل فلم سمي ذلك أولا وذاك ثانياً وهذا ثالثاً • قلنا سمي ذلك أولا لانه بين الانتاج وإنما يظهر الانتاج فيما عداه بالرد اليه ، إما بالعكس أو بالافتراض وإنما كان ذاك ثانياً وهذا ثالثاً لان الثاني ينتج الكلي والثالث إنما ينتج الجزئي والكلي أشرف من الجزئي فكان والياً لما هو أشرف بإطلاق وإنما كان الكلي أشرف لان المطالب العلمية المحصلة للنفس كمالا انسانياً موروثاً للنجاة والسعادة إنما هي الكليات والجزئيات إن أفادت علماً فبالعرض • فان قيل فهل لكم في تمثيل المقاييس الاربعة عشر أمثلة فقهية لتكون أقرب إلى فهم الفقهاء قلنا نعم نفعل ذلك ونكتب فوق كل مقدمة يحتاج لردها الى الاول بعكس أو افتراض أنه بعكس أو بفرض ونكتب على الطرف انه الى أي قياس يرجع ان شاء الله تعالى وهذه هي الأمثلة

أمثلة الشكل الأول

(١) كل مسكر خمر . وكل خمر حرام . فكل مسكر حرام

(٢) كل مسكر خمر . ولا خمر واحد حلال . فلا مسكر واحد حلال

(٣) بعض الاشربة خمر . وكل خمر حرام . فبعض الاشربة حرام

(٤) بعض الاشربة خمر . ولا خمر واحد حلال . فليس كل شراب حلالا

أمثلة الشكل الثاني

(١) (يرجع الى الضرب الثانى من الاول) كل ثوب فهومذروع — ولا ربوي واحد مذروع (بعكس هذه) فلا ثوب واحد ربوي

(٢) (يرجع الى الضرب الثاني من الاول أيضاً) لاربوي واحد مذروع (بعكس هذه وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة) وكل ثوب فهو مذروع . فلا ربوي واحد ثوب

(٣) (يرجع الى الضرب الرابع من الاول) متمول ما مذروع.ولاربوي واحد مذروع (بعكس هذه) فتمول ما ليس بربوي

(٤) (يرجع الى الضرب الرابع من الاول أيضاً) متمول ما ليس بربوي (بالافتراض) [1] وكل مطعوم ربوي فتمول ما ليس بمطعوم

أمثلة الشكل الثالث

(١) (يرجع الى الضرب الثالث من الاول) كل مطعوم ربوى (بعكس هذه) وكل مطعوم مكيل فبعض الربوي مكيل

(٢) (يرجع الى رابع الاول) كل ثوب متمول (بعكس هذه) ولاثوب واحد ربوي فليس كل متمول ربوياً

(٣) (يرجع الى ثالث الاول) مطعوم ما مكيل (بعكس هذه) وكل مطعوم ربوي فمكيل ما ربوي

---

(١) قوله بالافتراض بيانه في هذا المثال أن نفرض البعض من المتمول الذي ليس بربوي لبناً مثلا ونقول كل لبن فليس بربوي فيرجع الى الضرب الثاني من هذا الشكل على الترتيب لذي ذكره هنا اذ تقول لاشيء من اللبن بربوي وكل مطعوم ربوي فينتج لاشيء من اللبن بمطعوم . ثم تضم هذه النتيجة الى حمل وصف العنوان على ذاته بعد عكسه وهو قولك بعض المتمول لبن فينتج ليس كل متمول مطعوما وهي النتيجة الاخيرة بعينها .

(٤) (يرجع الى ثالث الاول) كل مطعوم ربوي ومطعوم ما مكيل (بعكس هذه وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة) فربوي ما مكيل

(٥) (يرجع الى رابع الاول) مذروع ما متمول (بعكس هذه) ولا مذروع واحد ربوي فليس كل متمول ربوياً

(٦) (يرجع الى رابع الاول) كل منقول متمول ومنقول ماليس ربوي (بالافتراض) فليس كل متمول ربويا

هـذا ما أردنا شرحه من أمثلة القياسات الحملية وأقسامها ولنخض في الصنف الثاني

﴿ الشرطي المتصل ﴾

يتركب من مقدمتين إحداهما مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط والأخرى حملية واحدة هي المذكورة في المقدمة الاولى بعينها أو نقيضها ويقرن بها كلمة الاستثناء مثاله ان كان العالم حادثاً فله صانع لكنه حادث فاذن له صانع • فقولنا ان كان العالم حادثاً فله صانع مركب من قضيتين حمليتين قرن بهما حرف الشرط وهو قولنا ان • وقولنا لكن العالم حادث قضية واحدة حملية قرن بها حرف الاستثناء وقولنا فله صانع نتيجة.وهذا مما يكثر نفعه في العقليات والفقهيات، فانا نقول ان كان هذا النكاح صحيحاً فهو مفيد للحل لكنه صحيح فاذن هو مفيد للحل وان كان الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل لكنه يؤدي على الراحلة فهو إذن نفل •والمقدمة الثانية لهذا القياس استثناء لاحدى قضيتى المقدمة الأولى:اما المقدم أو التالي.والاستثناء اما ان يكون لعين التالي أو لنقيضه،أو لعين المقدم أو لنقيضه والمُنتِج منه اثنان وهو عين المقدم ونقيض التالي • وأما عين التالي ونقيض المقدم فلا ينتجان وبيانه انا نقول ان كان الشخص الذي ظهر عن بعد انساناً فهو حيوان لكنه انسان فليس يخفى انه يلزم كونه حيوانا وهذا استثناء عين المقدم ونقول لكنه ليس بحيوان

وهذا استثناء نقيض التالي فيلزم انه ليس بانسان . ولزوم هـذا أدق مدركا وهو ان يعرف انه اذا لم يكن حيوانا لم يكن انسانا اذ لو كان انسانا لكان حيوانا كما شرطناه في الأول ويدرك ذلك بأدنى تأمل . فأما استثناء نقيض المقدم وهو انه ليس بانسان فلا ينتج لا نقيض التالي وهو انه ليس بحيوان إذ ربما يكون فرسا ولا عين التالي وهو انه حيوان فربما يكون حجراً . وكذلك تقول ان كان هذا المصلّي محدِثا فصلاته باطلة لكنه محدث فيلزم بطلان الصلاة. لكن الصلاة ليست باطلة وهو نقيض التالي فيلزم انه ليس بمحدث وهو نقيض المقدم . لكنه ليس بمحدث وهو نقيض المقدم فلا يلزم صحة الصلاة ولا بطلانها . لكن الصلاة باطلة وهو عين التالي فلا يلزم لا كونه محدثا ولا كونه متطهراً. وانما يُنتج استثناءُ عينِ التالي ونقيضُ المقدم، اذا ثبت ان التالي مساو للمقدم لا أعم منه ولا أخص: كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود . لكن الشمس غير طالعة فالنهار ليس بموجود . لكن النهار موجود فالشمس طالعة . لكن النهار غير موجود فالشمس غير طالعة (واعلم) انه يتطرق الى مقدمات هذا القياس أيضاً السلب والايجاب فانك تقول ان كان الاله ليس بواحد فالعالم ليس بمنتظم لكن العالم منتظم فالاله واحد وقد يكون المقدمُ أقاويلَ كثيرة والتالي يلزمُ الجملةَ: كقولك ان كان العلم الواحد لا ينقسم وكان كل مالا ينقسم لا يقوم بمحل منقسم وكان كل جسم منقسما وكان العلم حالا في النفس فالنفس إذن ليست بجسم لكن المقدمات ثابتة ذاتية فالتالي وهو ان النفس ليست بجسم لازم وكذلك قد يكون المقدم واحداً والتالي قضايا كثيرة: ان صح إسلام الصبي فهو اما فرض واما مباح واما نفل ولا يمكن شيء من هذه الاقسام فلا يمكن الصحة . وفي العقليات تقول ان كان النفس قبل البدن موجودة فهي اما كثيرة واما واحدة ولا

يمكن لا هذا ولا ذاك فلا يمكن ان تكون قبل البدن موجودة فهذه ضروب الشرطيات المتصلة والله أعلم •

الصنف الثالث الشرطي المنفصل

وهو الذي تسميه الفقهاء والمتكلمون السبر والتقسيم ومثاله قولنا العالم اما قديم واما محدث لكنه محدث فهو إذن ليس بقديم • فقولنا اما قديم واما محدث مقدمة واحدة وقولنا لكنه محدث مقدمة أخرى هي استثناء إحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها فانتج نقيض الآخر وينتج فيه أربعة استثناءات فانك تقول لكن العالم محدث فيلزم عنه أنه ليس بقديم أو تقول لكنه قديم فيلزم انه ليس بمحدث أو تقول لكنه ليس بقديم فيلزم انه محدث وهو استثناء النقيض أو تقول لكنه ليس بمحدث فيلزم منه أنه قديم • فاستثناء عين احداهما ينتج نقيض الآخر واستثناء نقيض احداهما ينتج عين الآخر • وهذا فيما لو اقتصرت أجزاء التعاند على اثنين • فان كانت ثلاثا أو أكثر ولكنها تامة العناد فاستثناء عين واحدة ينتج نقيض الآخرين كقولك لكنه مساو فيلزم انه ليس أقل ولا أكثر واستثناء نقيض واحدة لا ينتج الا انحصار الحق في الجزءين الآخرين كقولك لكنه ليس مساويا فيلزم ان يكون اما أقل أو أكثر فان استثنيت نقيض الاثنين تعين الثالث • فأما اذا لم تكن الاقسام تامة العناد كقولك هذا اما أبيض واما اسود أو زيد اما بالحجاز أو بالعراق فاستثناء عين الواحد ينتج نقيض الآخر كقولك لكنه بالحجاز أو لكنه اسود فينتج نقيض سائر الاقسام فأما استثناء نقيض الواحد فلا ينتج لا عين الآخر ولا نقيضه فانه لا حاصر في الاقسام فقولنا ليس بالحجاز لا يوجب ان يكون في العراق ولا ألا يكون به إلا إذا بان بطلان سائر الاقسام بدليل آخر فعند ذلك يصير الباقي ظاهر الحصر تام العناد ولا يحتاج هذا إلى مثال

فى الفقه فان أكثر نظر الفقهاء على السبر والتقسيم يدور • ولكن لايشترط فى الفقهيات الحصر القطعي بل الظنى فيه كالقطعي فى غيره •

الصنف الرابع فى قياس الخُلْف

وصورته صورة القياس الحملي ولكن اذا كانت المقدمتان صادقتين سمى قياسا مستقيما وان كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأُخرى كاذبة أو مشكوكا فيها وأنتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها على ان المقدمة كاذبة سمى قياس خلف • ومثال ذلك قولنا فى الفقه (كل ماهو فرض فلا يؤدى على الراحلة) والوتر فرض فاذن لايؤدى على الراحلة وهذه النتيجة كاذبة ولا تصدر الا من قياس فى مقدماتها مقدمة كاذبة ولكن قولنا كل واجب فلا يؤدى على الراحلة مقدمة ظاهرة الصدق فبقى أن الكذب فى قولنا ان الوتر فرض فيكون نقيضه وهو انه ليس بفرض صادقا وهو المطلوب من المسألة ونظيره من العقليات قولنا كل ماهو أزلى فلا يكون مؤلفا والعالم أزلى فاذن لا يكون مؤلفاً لكن النتيجة ظاهرة الكذب ففي المقدمات كاذبة • وقولنا الازلى ليس بمؤلف ظاهر الصدق فينحصر الكذب فى قولنا العالم أزلى فاذن نقيضه وهو ان العالم ليس بأزلى صدق وهو المطلوب. فطريق هذا القياس ان تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة وتضيف اليها مقدمة أخرى ظاهرة الصدق فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب فتبيّن ان ذلك لوجود كاذبة فى المقدمات ويجوز ان يسمى هذا قياس الخلف لانك ترجع من النتيجة الى الخلف فتأخذ مطلوبك من المقدمة التى خَلَّفتها كأنها مسلمة (١) ويجوز أن يسمى قياس الخلف لأن الخلف هو الكذب المناقض للصدق وقد أدرجت في المقدمات كاذبة فى معرض الصدق ولا مشاحة فى التسمية بعد فهم المعنى.

(١) قوله خلفتها الخ يعني تركتها وجعلتها أي فرضتها وهي مقدمة الخصم الكاذبة وانما تأخذ منها مطلوبك لانك تستدل بكذبها على صدق نقيضها وهو المطلوب •

الصنف الخامس الاستقراء

هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به . ومثاله في العقليات أن يقول قائل فاعل العالم جسم فيقال له لم فيقول لأن كل فاعل جسم فيقال له لم فيقول تصفحت أصناف الفاعلين من خياط وبناء واسكاف ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسما فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية فحكمت على كل فاعل به. وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب فانا نقول هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم فان تصفحته ووجدته جسما فقد عرفت المطلوب قبل أن تتصفح الاسكاف والبناء ونحوهما فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك وان لم تتصفح فاعل العالم ولم تعلم حاله فلم حكمت بأن كل فاعل جسم . وقد تصفحت بعض الفاعلين ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم وانما يلزم أن كل فاعل جسم اذا تصفحت الجميع تصفحا لا يشذ عنه شيء وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح فلا يعرف بمقدمة تبنى على التصفح وان قال لم أتصفح الجميع ولكن الاكثر . قلنا فلم لا يجوز أن يكون الكل جسما الا واحداً وإذا احتمل ذلك لم يحصل اليقين به ولكن يحصل الظن ولذلك يكتفى به في الفقهيات في أول النظر بل يكتفى بالتمثيل على ما سيأتي وهو حكم من جزئي واحد على جزئي آخر . والحكم المنقول ثلاثة اما حكم من كلي على جزئي وهو الصحيح اللازم وهو القياس الصحيح الذي قدمناه واما حكم من جزئي واحد على جزئي واحد كاعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل وسيأتي واما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد وهو الاستقراء وهو أقوى من التمثيل ومثال الاستقراء في الفقه قولنا الوتر لو كان فرضا لما أدي على الراحلة ويستدل به كما سبق في قياس الخلف فيقال ولم عرفتم أن الفرض لا يؤدى على الراحلة . قلنا باستقراء جزئيات الفرض من الرواتب وغيرها كصلاة الجنازة

والمنذورة والقضاء وغيرها وكذلك يقول الحنفي الوقف لا يلزم في الحياة لأنه لو لزم لما اتبع شرط الواقف فيقال له ولم قلت أن كل لازم فلا يتبع فيه شرط العاقد فيقول قد استقريت جزئيات التصرفات اللازمة من البيع والنكاح والعتق والخلع وغيرها ومن جوز التمسك بالتمثيل المجرد الذي لا مناسبة فيه يلزمه هذا بل اذا كثرت الاصول قوى الظن ومهما ازدادت الاصول الشاهدة أعني الجزئيات اختلافاً كان الظن أقوى فيه حتى إذا قلنا مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء فيستحب فيه التكرار فقيل لم فقلنا استقرينا ذلك من غسل الوجه واليدين وغسل الرجلين ولم يكن معنا إلا مجرد هذا الاستقراء . وقال الحنفي مسح فلا يكرر فقيل لم فقال استقريت مسح التيمم ومسح الخف كان ظنه أقوى لدلالة جزئين مختلفين عليه وأما الأعضاء الثلاثة في الوضوء ففي حكم شاهد واحد لتجانسها وهي كشهادة الوجه واليد اليمنى واليسرى في التيمم . فان قيل فلم لا يقال للفقيه استقراؤك غير كامل فانك لم تتصفح محل الخلاف . فالجواب ان قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان بل رجح بالظن أحد الاحتمالين والظن في الفقه كاف واثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الندور فاذا لم يكن لنا دليل على ان الوتر واجب وان الوقف لازم ورأينا جواز أدائه على الراحلة ولا عهد به في فرض ووجوب اتباع شرط الواقف ولا عهد به في تصرف لازم صار منع الفرضية ومنع اللزوم أغلب على الظن وأرجح من نقيضه وامكان الخلاف لا يمنع الظن ولا سبيل الى جحد الامكان مهما لم يكن الاستقراء تاماً ولا يكفي في تمام الاستقراء ان تتصفح ما وجدته شاهداً على الحكم اذا أمكن أن ينتقل عنه شيء كما لو حكم انسان بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لانه استقرأ أصناف الحيوانات الكثيرة ولكنه لما لم يشاهد جميع الحيوانات لم يأمن أن يكون في البحر حيوان هو التمساح يحرك عند المضغ

فكه الا على ـ على ماقيل(١) ـ وإذا حكم بان كل حيوان سوى الانسان فنزوانه على الانثى من وراء بلا تقابل الوجهين لم يأمن ان يكون سفادة الفذ وهو من الحيوانات على المقابلة لكنه لم يشاهده فاذن حصل من هذا ان الاستقراء التام يفيد العلم والناقص يفيد الظن فاذن لاينتفع بالاستقراء مهما وقع خلاف فى بعض الجزئيات فلا يفيد الاستقراء علما كلياً بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات حتى يجعل ذلك مقدمة فى قياس آخر (٢) لافى اثبات الحكم لبعض الجزئيات كما اذا قلنا كل حركة فى زمان وكل ماهو فى زمان فهو محدث فالحركة محدثة وأثبتنا قولنا كل حركة فى زمان باستقراء أنواع الحركة من سباحة وطيران ومشى وغيرها فأما اذا أردنا ان نثبت ان السباحة فى زمان بهذا الاستقراء لم يكن تاماً والضبط ان القضية التى عرفت بالاستقراء أن اثبت لمحمولها حكما ليتعدى الى موضوعها فلا بأس وان نقل محمولها الى بعض جزئيات موضوعها لم يجز اذ تدخل النتيجة فى نفس الاستقراء فيسقط فائدة القياس فاذا كان مطلبنا مثلا ان نبين أن القوة العقلية المدركة للمعقولات هل هي منطبعة فى جسم أم لا فقلنا ليست منطبعة فى جسم لانها تدرك نفسها والقوى المنطبعة في الاجسام لاتدرك نفسها فيقال ولم قلت إن القوى المنطبعة فى الاجسام لاتدرك نفسها فقلنا تصفحنا القوى المدركة من الآدمي كقوة البصر والسمع والشم والذوق واللمس والخيال والوهم فرأيناها لاتدرك نفسها فيقال

---

(١) قوله على ماقيل أشار به الى خطأ من قال بذلك في ظاهر قوله وأول النظر في حكمه واني لاصمم على أن هذا من رموز الاقدمين كالبيضاء والعنقاء والورقاء .

(١) قوله آخر يعنى غير الاستقراء ومجموع الاستقراء وهذه المقدمة يسمى القياس المقسم عند الشيخ وصورة المثال الذي ذكره المصنف هكذا كل حركة اما سباحة واما طيران واما مشى وكل سباحة في زمان وكل طيران في زمان وكل مشى في زمان فكل حركة فيزمان . ثم اذا أريد الاستدلال على حدوثها قلت وكل ماهو في زمان فهو محدث والنتيجة أن كل حركة محدثة

هل تصفحت [1] فى جملة ذلك القوة العقلية فان تصفحتها فقد عرفتها قبل هذا الدليل فلا تحتاج الى هذا الدليل وان لم تعرفها بل هي المطلوب فلم تتصفح الكل بل تصفحت البعض فلم حكمت على الكل بهذا الحكم ومن أين يبعد ان تكون القوى المنطبعة كلها لاتدرك نفسها الا واحدة فيكون حكم واحدة منها بخلاف حكم الجملة وهو ممكن كما ذكرناه في مثال التمساح والقنفذ وفى مثال من يدعي ان صانع العالم جسم بل من ليس له سمع ولا بصر ربما يحكم بأن الحس لايدرك الشيء الا بالاتصال بذلك الشيء بدليل الذوق واللمس والشم فلو يجرى ذلك فى البصر والسمع كان مخطئاً اذ يقال لم يستحيل ان تنقسم الحواس الى ما يفتقر فيه الى الاتصال بالمحسوس والى مالا يفتقر واذا جاز الانقسام جاز ان يعتدل القسمان وجاز ان يكون الأكثر فى أحد القسمين ولا يبقى فى القسم الآخر — الا واحد — فهذا لايورث يقيناً انما يحرك ظناً وربما يقنع اقناعاً يسبق الاعتقاد الى قبوله ويستمر عليه •

الصنف السادس التمثيل

وهو الذي تسميه الفقهاء قياساً • ويسميه المتكلمون رد الغائب الى الشاهد ومعناه ان يوجد حكم فى جزئي معين واحد فينقل حكمه الى جزئي آخر يشابهه بوجه ما • ومثاله فى العقليات ان تقول السماء حادث لانه جسم قياسا على النبات والحيوان وهذه الاجسام التى يشاهد حدوثها وهذا غير سديد مالم يمكن ان يتبين ان النبات كان حادثا لأنه جسم وان جسميته هي الحد الاوسط للحدوث فان ثبت ذلك فقد عرفت ان الحيوان حادث لأن الجسم حادث فهو

---

(١) قوله تصفحت الخ يريد أن يقول أن مجرد تصفح هذه القوى لايكفي في هذا الحكم وأما اذا أثبت بدليل واضح منافاة معنى التجسم لادراك النفس كما هو مسطور في أسفار الحكمة فيتم الدليل على أن القوة العقلية ليست منطبعة وأنواع الادلة على تجردها كثيرة ولكن من لم يجعل الله له نوراً فماله من نور .

حكم كلي وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول وهو ان السماء جسم وكل جسم حادث فينتج ان السماء حادث فيكون نقل الحكم من كلي الى جزئي داخلا تحته وهو صحيح وسقط أثر الشاهد المعين وكان ذكر الحيوان فضلة فى الكلام كما اذا قيل لانسان لم ركبت البحر فقال لاستغنى فقيل له ولم قلت اذا ركبت البحر استغنيت فقال لأن ذلك اليهودي ركب البحر فاستغنى فيقال وأنت لست بيهودي فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم فيك فلا يخلصه الا ان يقول هو لم يستغن لأنه يهودي بل لأنه ركب البحر تاجراً فنقول اذن فذكر اليهودي حشو بل طريقك ان تقول كل من ركب البحر أيسر فأنا أيضاً أركب البحر لأوسر ويسقط أثر اليهودي فاذن لاخير فى رد الغائب الى الشاهد الا بشرط مهما تحقق سقط أثر الشاهد المعين • ثم فى هذا الشرط موضع غلط أيضا فربما يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه فى الحكم فيظن انه صالح ولايكون صالحا الان الحكم لايلزمه بمجرده بل لكونه على حال خفي وأعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية فلذلك يجب اطراح الشاهد المعين • فانك تقول السماء حادث لأنه مقارن للحوادث كالحيوان فيجب عليك اطراح ذكر الحيوان لانه يقال لك الحيوان حادث بمجرد كونه مقارنا للحوادث فقط فاطرح الحيوان وقل كل مقارن للحوادث حادث والسماء مقارن فكان حادثا وعند ذلك ربما يمنع الخصم المقدمة الكبرى فلا يسلم ان كل مقارن للحوادث حادث الا على وجه مخصوص (١) وان جوزت ان الموجب للحدوث كونه مقارنا على وجه مخصوص فلعل ذلك الوجه وأنت لاتدريه موجود فى الحيوان لافى السماء فان عرفت ذلك فابرزه واضفه الى

---

(١) قوله الا على وجه مخصوص يقول الحكماء ليس كل مقارن للحوادث بحادث الا اذا كان لهذه الحوادث المقارنة ابتداء زماني ولذا لا يطردون الحكم بالحدوث في السموات ووجه آخر وهو شرط الانفصال في الوجود والانية بتلك الحوادث •

المقارن واجعله مقدمة كلية وقل كل مقارن للحوادث بصفة كذا فهو حادث والسماء مقارن بصفة كذا فهو اذن حادث فعلى جميع الاحوال لافائدة فى تعيين شاهد معين فى العقليات ليقاس عليه ومن هذا القبيل قولك الله عالم بعلم لا بنفسه لأنه لو كان عالما لكان عالما بعلم قياسا على الانسان فيقال ولم قلت ان ماينسب للانسان ينسب لله فتقول لأن العلة جامعة فيقال العلة كونه انسانا عالماً أو كونه عالما فقط فان كان كونه انساناً عالماً فلا يلزم فى حق الله مثله وان كانت كونه عالماً فقط فاطرح الانسان وقل كل عالم فهو عالم بعلم والباري عالم فهو عالم بعلم وعند ذلك انما ينازع فى قولك كل عالم فهو عالم بعلم فان ذلك ان لم يكن أوليا لزمك ان تبينه بقياس آخر لامحالة • فان قيل فهل يمكن اثبات كون المعنى الجامع علة للحكم بأن نرى ان الحكم يرتفع بارتفاعه • قلنا لا فان الحكم يرتفع بارتفاع بعض أجزاء العلة وشروطها ولا يوجد بوجود ذلك البعض فمها ارتفع الحياة ارتفع الانسان ومهما وجدت الحياة لم يلزم وجود الانسان بل ربما يوجد الفرس أو غيره ولكن الامر بالضد من هذا وهو انه مهما وجد الحكم دل على وجود المعنى الجامع فأما ان يدل وجود المعنى على وجود الحكم بمجرد كون الحكم مرتفعاً بارتفاعه فلا فمها وجد الانسان فقد وجدت الحياة ومهما وجدت صحة الصلاة فقد وجد الشرط وهو الطهارة ومهما وجدت الطهارة لم يلزم وجود الصلاة • فان قيل فما ذكرتموه في ابطال منفعة الشاهد في رد الغائب اليه مقطوع به فكيف يظن بالمتكلمين مع كثرتهم وسلامة عقولهم الغفلة عن ذلك • قلنا معتقد الصحة في رد الغائب الى الشاهد امامحقق يرجع عند المطالبة الى ماذكرناه وانما يذكر الشاهد المعين لتنبيه السامع على القضية الكلية به فيقول الانسان عالم بعلم لا بنفسه منبها به على ان العالم لايعقل من معناه شيء سوى انه ذو علم فيذكر الانسان تنبيها • واما قاصر عن بلوغ ذروة التحقيق وهذا ربما ظن أن في ذكر الشاهد المعين دليلا ومنشأ ظنه أمران (أحدهما) ان من رأى البناء

فاعلا وجسما ربما أطلق ان الفاعل جسم والفاعل بالالف واللام يوهم الاستغراق خصوصا فى لغة العرب وهو من المهملات والمهملات قد يتسامح بها فيؤخذ على انه قضية كلية فيظن انها كلية وينظم قياساً ويقول الفاعل جسم وصانع العالم فاعل فهو جسم وكذلك ربما نظر ناظر الى البر فيراه مطعوماً وربوياً فيقول المطعوم ربوي ويبنى عليه قوله ان السفرجل مطعوم فهو اذن ربوي لالتباس قوله المطعوم بقوله كل مطعوم فالمحقق اذا سمعه فصل وقال قولك المطعوم عنيت به كل مطعوم أو بعضه فان قلت بعضه فلعل السفرجل من البعض الآخر وان قلت كله فمن أين عرفت ذلك فان قلت من البر فليس البر كل المطعومات فاذا رأيته ربويا لم يلزم منه الا ان كل البر ربوي والسفرجل ليس ببر أو بعض المطعوم ربوي فلا يلزم منه بعض آخر وكذا فى قوله الفاعل جسم يقال له كل الفاعلين أو بعضهم على ماتقرر فلا حاجة الى الاعادة (ثانيهما) هو انه ربما يستقرى أصنافاً كثيرة من الفاعلين حتى لايبقى عنده فاعل آخر فيرى انه استقرى كل الفاعلين ويطلق القول بأن كل فاعل فهو جسم وكان الحق ان يقول كل فاعل شاهدته وتصفحته فهو جسم فيقال له لم تشاهد فاعل العالم ولا يمكن الحكم عليه ولكن الغي قوله شاهدت • وكذا يتصفح البر والشعير وسائر المطعومات الموزونة والمكيلة ويعبر عنها بالكل وينظم فى ذهنه قياسا على هيئة الشكل الأول وهو ان كل مطعوم فاما بر أو شعير أو غيرهما وكل بر وكل شعير أو غيرهما فهو ربوي فاذن كل مطعوم ربوي ثم يقول والسفرجل مطعوم فهو ربوي فيكون هذا منشأ غلطه والا فالحق ماقدمناه • ولا ينبغي ان تضيع الحق المعقول خوفا من مخالفة العادات المشهورة بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة ولكن مداخلها دقيقة لايتنبه لها الا الأقلون — وعلى الجملة لاينبغي ان تعرف الحق بالرجال بل ينبغي ان تعرف الرجال بالحق فتعرف الى الحق أولا فمن سلكه فاعلم انه محق فأما ان تعتقد فى

شخص أنه محق أولا ثم تعرف الحق به فهذا ضلال اليهود والنصارى وسائر المقلدين أعاذك الله وإيانا منه — هذا كله فى ابطال التمثيل فى العقليات فأما فى الفقهيات فالجزئي المعين يجوز أن ينقل حكمه الى جزئي آخر باشتراكهما فى وصف وذلك الوصف المشترك انما يوجب الاشتراك فى الحكم اذا دل عليه دليل وأدلتها الجلية قبل التفصيل ستة (الأول) وهو اعلاها ان يشير صاحب الحكم وهو المشرع اليه كقوله فى الهرة انها من الطوافين عليكم عند ذكر العفو عن سؤرها فيقاس عليها الفأرة بجامع الطواف وان افترقتا فى ان هذه تنفر وتلك تأنس وان هذه فأرة وتيك هرة ولكن الاشتراك فى وصف اضيف اليه الحكم احرى باقتضاء الاشتراك فيه (فى الحكم) من الافتراق في وصف لم يتعرض له في اقتضاء الافتراق . وكذا قوله في بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال فلا تبيعوا فهو اذن أضاف بطلان البيع في الرطب الى النقصان المتوقع فيقاس عليه العنب للاشتراك في توقع النقصان ولا يمنع جريان السؤال في الرطب عن الحاق العنب به وان كان هذا عنبا وذلك رطبا لان هذا الافتراق افتراق في الاسم والصورة والشرع كثير الالتفات الى المعاني قليل الالتفات الى الصور والأسامي فعادة الشرع ترجح في ظننا التشريك في الحكم عند الاشتراك في المضاف اليه ذلك الحكم وتحقيق الظن في هذا دقيق وموضع استقصائه الفقه (الثاني) ان يكون ما فيه الاجتماع مناسبا للحكم كقولنا النبيذ مسكر فيحرم كالخمر فاذا قيل لم قلم المسكر يحرم قلنا لانه يزيل العقل الذي هو الهادي الى الحق وبه يتم التكليف فهذا مناسب للنظر في المصالح فيقال لا يمتنع ان يكون الشرع قد راعى سكر ما يعتصر من العنب على الخصوص تعبداً أو اثبت التحريم لا لعلة السكر بل تعبداً في خمر العنب من غير التفات الى السكر فكم من الاحكام التي هي تعبدية غير معقولة فيقول نعم هذا غير ممتنع ولكن الأكثر في عادة الشرع اتباع المصالح .

فكون هذا من قبيل الأكثر أغلب على الظن من كونه من قبيل النادر (الثالث) ان يبين للوصف الجامع تأثيراً في موضع من غير مناسبة كما يقول الحنفي في اليتيمة انها صغيرة [١] ويولى عليها كغير اليتيمة فيقال فلم عللت الولاية بالصغر فيقول لأن الصغر قد ظهر أثره بالاتفاق في غير اليتيمة وفي الابن • وقدر ان الوصف غير مناسب حتى يستمر المثال فلا ينبغي ان يقال هذه يتيمة وتيك ليست بيتيمة فيقال الافتراق في هذا لا يقاوم الاشتراك في وصف الصغر وقد ظهر تأثيره في موضع واليتم لم يظهر تأثيره بالاتفاق في موضع نعم لو ثبت ان اليتيم لا يولى عليه في المال لتقاوم الكلام • ولو قيل ظهر أثر اليتم أيضا في دفع الولاية في موضع كما ظهر أثر الصغر في موضع فعند ذلك يحتاج الى الترجيح وان شئت مثلت هذا القسم بقياس العنب على الرطب واجتماعهما في توقع النقصان ويقدران ذلك لم يعرف باضافة لفظية من الشارع بل عرف باتفاق من الفريقين حتى لا يلتحق بمثال الاضافة (الرابع) ان يكون ما فيه الاشتراك غير معدود [٢] ولا مفصل لأنه

(١) قوله كما يقول الحنفي الخ قال في محك النظر القسم الآخر يعني من أقسام المعنى الجامع أن يكون مؤثراً كقول أبي حنيفة أن بيع المبيع قبل القبض باطل لما فيه من الضرر والتعليل فيه بالضرر بظهور أثره في موضع بالنص وهو بيع الطير في الهواء اه بتلخيص .

(٢) قوله أن يكون ما فيه الاشتراك الخ اعلم أن المصنف قدس سره سلك في محك النظر بيانا آخر اذ قال ان للالحاق طريقين أحدهما ذكر الفارق فحسب والآخر ذكر العلة الجامعة والاول ضربان أحدهما ما لا يتعرض فيه الى ذكر العلة أصلا وهو ثلاثة أقسام أولها أن يكون الحكم في الملحق أولى كقياس الزنا على جماع الاهل في وجوب الكفارة ثانيها ما تساوى فيه الاصل والفرع في الحكم كمسألة العبد والامة في العتق ثالثها ما كان فيه انحذاف الوصف مظنونا لا مقطوعا به كما في قياس سراية العتق الى المعين على سرايته الى الشائع الضرب الثاني من ضربي الطريق الاول الا يتعين لا أصل المعنى ولا وصفه ولكن نعلمه مبهما كما في قياس الزبيب على التمر في باب الربا اذ نعلم أن هناك علة دون أن نعلم عينها ثم نعلم انها مهما كانت فالزبيب مشارك للتمر فيها وانه لا يمكن أن يكون لخصوص التمرية أو الزبيبية تأثيرا في الحكم والدليل على أنه لابد من استشعار خيال المعنى ولو عن بعد ان صاحب الشرع قد ينص في بعض المواضع على أمر ويذكر أن كذا بخلافه ولولا هذا لنزعنا الى قياسه على الامر الاول اه بتلخيص

الا كثر وما فيه الافتراق شيئاً واحداً ويعلم ان جنس المعنى الذي فيه الافتراق لا مدخل له فى هذا الحكم مهما التفت إلى الشرع كقوله من أعتق شقصا له من عبد قوم عليه الباقى فانا نقيس الأمة عليه لا لانا عرفنا اجتماعهما فى معنى مخيل أو مؤثر أو مضاف اليه الحكم بلفظه لأنه لم يبن لنا بعد المعنى المخيل فيه ولا لأنا رأيناهما متقاربين فقط . فانه لو وقع النظر في ولاية النكاح وبان ان الامة تجبر على النكاح فلا يتبين لنا ان العبد فى معناه والقرب من الجانبين على وتيرة واحدة ولكن إذا التفتنا إلى عادة الشرع علمنا قطعاً انه ليس يتغير حكم الرق والعتق بالذكورة والأنوثة كما لا يتغير بالسواد والبياض والطول والقصر والزمان والمكان وأمثالها (الخامس) هو الرابع بعينه الا ان ما فيه الافتراق لا يعلم يقيناً انه لا مدخل له في الحكم بل يظن ظناً ظاهراً وذلك كقياسنا اضافة العتق الى جزء معين على اضافته الى نصف شائع وقياس الطلاق المضاف الى جزء معين على المضاف الى نصف شائع فانا نقول السبب هو السبب والحكم هو الحكم والاجتماع شامل الا فى شيء وهو ان هذا معين مشار اليه وذلك شائع واذا كان التصرف لا يقتصر على المضاف اليه فيبعد أن يكون لامكان الاشارة وعدمه مدخل في هذا الحكم وهذا ظن ظاهر ولكن خلافه ممكن فان الشرع جعل الجزء الشائع محلا لبعض التصرفات ولم يجعل المعين محلا أصلا فلا بعد فى ان يجعل ما هو محل لبعض التصرفات محلا لاضافة هذا التصرف فصار النظر بهذا الاحتمال ظنياً ٠ وقد اختلف المجتهدون فى قبول ذلك وعندي ان فى هذا الجنس ما يجوز الحكم به ولكن يتطرق الى مبالغ الظن الحاصل منه تفاوت غير محدود ولا محصور ويختلف بالوقائع والاحكام والأمر موكول الى المجتهد فان من غلب أحد ظنيه جاز له الحكم به (السادس) أن يكون المعنى الجامع أمراً معيناً متحداً وما فيه الافتراق أيضاً أمراً معيناً أو أموراً معينة ولم يكن للجامع مناسبة وتأثير الا انه ان كان الجامع موهماً ان المعنى المصلحي

الخفي الملحوظ بعين الاعتبار من جهة الشرع مودع في طيه وانطواؤه على ذلك المعنى الذي هو المقتضى للحكم عندالله أغلب من احتواء المعنى الذي فيه المفارقة كان الحكم بالاشتراك لذلك أولى من الحكم بالافتراق • مثاله قولنا الوضوء طهارة حكمية عن حدث فتفتقر الى النية كالتيمم فقد اشتركا في هذا وافترقا في ان ذاك طهارة بالماء دون التيمم وتشبهه ازالة النجاسة • وقولنا طهارة حكمية جمع التيمم وأخرج ازالة النجاسة ونحن نقول المقتضى للنية في علم الله تعالى معنى خفي عنا ومقارنته بكونه طهارة حكمية يعتد به موجباً في محل موجبها أغلب من كونه مقروناً بكونه طهارة بالتراب فيصير الحاق الوضوء به أغلب على الظن من قطعه عنه وهذا أيضاً مما اختلف فيه. والرأي عندنا أن ذلك مما يتصور أن يفيد رجحان ظن على ظن فهو موكول الى المجتهد ولم يبن لنا من سيرة الصحابة في الحاق غير المنصوص بالمنصوص الا اعتبار أغلب الظنون ولا ضوابط بعد ذلك في تفصيل مدارك الظنون بل كل ما يضبط به تحكم وربما يغلط في نصرة هذا الجنس فيقال الوضوء قربة ويذكر وجه مناسبة القربة للنية وهو ترك لهذا الطريق بالعدول الى الاضافة . وربما يغلط في نصرة جانبهم فيقال هذه طهارة بالماء والماء مطهر بنفسه كما انه مروي بنفسه ويدعى مناسبة فيكون عدولا عن الفرق الشبهي كما ان ما ذكرناه عدول عن الجمع الشبهي • واسم الشبه في اصطلاح أكثر الفقهاء مخصوص بالتشبيه بمثل هذه الأوصاف الذى لا يمكن اثباته بالمدارك السابقة وان كان غير التعليق بالمخيل تشبيها ولكن خصصت العبارة اللفظية به لانه ليس فيه الا شبه كما خصصوا المفهوم بفحوى الخطاب مع ان المنظوم أيضا له مفهوم ولكن ليس للفحوى منظوم بل مجرد المفهوم فلقب به ولما رأينا التعويل على أمثال هذا الوصف الذي لا يظهر مناسبته جائزاً بمجرد الظن ، والظنون تختلف بأحوال المجتهدين حتى أن شيئا واحداً يحرك ظن مجتهد وهو بعينه لا يحرك ظن الآخر ولم يكن له

فى الجدال معيار يرجع اليه المتنازعان رأينا أن الواجب فى اصطلاح المتناظرين ما اصطلح عليه السلف من مشايخ الفقه دون ما أحدثه من بعدهم ممن ادعى التحقيق فى الفقه من المطالبة باثبات العلة بمناسبة أو تأثير أو اخالة بل رأينا أن يقتصر المعترض على سؤال المعلل بأن قياسك من أي قبيل فان كان من قبيل المناسب أو المؤثر أو سائر الجهات فبين وجهه وان كان شبها محضا بوصف ليس فيه مناسبة ظاهرة وأنت تظن أنه ينطوي على المعنى المبهم فلست أطالبك ولكن أقابلك بما افترق فيه الأصل والفرع من الأوصاف فان ما لا يناسب ان صلح للجمع صلح مثله للفرق وبهذا السؤال يتضح المعلل فى قياسه الذي قدره ان كان معناه الجامع طرداً محضا لا يناسب ولا يوهم الاشتمال على مناسب مبهم • وان كان ما يقابل السائل به طرداً محضا لا يوهم أمراً فعلى المعلل أن يرجح جانبه كما اذا فرق بين التيمم والوضوء بأن التيمم على عضوين وهذا على أربعة أعضاء فان هذا مما يعلم أنه لا يمكن أن يكون لمثله مدخل فى الحكم لا بنفسه ولا باستصحاب معنى له مدخل بطريق الاشتمال عليه مع ابهامه بخلاف قولنا انه طهارة حكمية فهذا طريق النظر فى الفقهيات ولقد خاض فى الفقه من أصحاب الرأي من شدى أطرافا من العقليات ولم يخمرها وأخذ يبطل أكثر أنواع هذه الاقيسة ويقتصر منها على المؤثر ويوجه المطالبة العقلية على كل ما يتمسك به في الفقه وعند ما ينتهي الى نصرة مذهبه في التفصيل يعجز عن تقريره على الشرط الذي وضعه في التأصيل فيحتال لنصرة الطرديات الردية بضروب من الخيالات الفاسدة ويلقبها بالمؤثر وليس يتنبه لركاكة تيك الخيالات الفاسدة ولا يرجع فينتبه لفساد الاصل الذي وضعه فدعاه الى الاقتصار في اثبات الحكم على طريق المؤثر أو المناسب ولا يزال يتخبط والرد عليه في تفصيل ما أورده في المسائل يشتمل عليه كتبنا المصنفة في خلافيات الفقه سيما كتاب تحصين المأخذ وكتاب المبادىء والغايات والغرض الآن من ذكره ان الاستقصاء

الذي ذكرناه في العقليات ينبغي أن يترك في الفقهيات رأسا فخلط ذلك الطريق السالك الى طلب اليقين بالطريق السالك الى طلب الظن صنيع من شدى من الطرفين طرفا ولم يستقل بهما بل ينبغي ان تعلم ان اليقين في النظريات أعز الاشياء وجوداً. واما الظن فأسهلها منالا وأيسرها حصولا. فالظنون المعتبرة في الفقهيات هو المرجح الذى يتيسر به عند التردد بين أمرين اقدام أو احجام فان اقدام الناس في طرق التجارات وإمساك السلع تربصاً بها أو بيعها خوفا من نقصان سعرها بل في سلوك احد الطريقين في اسفارهم بل في كل فعل يتردد الانسان فيه بين جهتين على ظن فانه اذا تردد العاقل بين أمرين واعتدلا عنده في غرضه لم يتيسر له الاختيار الا ان يترجح أحدهما بان يراه أصلح بمخيلة أو دلالة فالقدر الذي يرجح أحد الجانبين ظن له والفقهيات كلها نظر من المجتهدين في اصلاح الخلق وهذه الظنون وأمثالها تقتنص بأدنى مخيلة وأقل قرينة وعليه اتكال العقلاء كلهم في اقدامهم واحجامهم على الأمور الخطرة في الدنيا وذلك القدر كاف في الفقهيات والمضايقة والاستقصاء فيه يشوش مقصوده بل يبطله كما ان الاستقصاء في التجارات ضرباً للمثل يفوت مقصود التجارة • واذا قيل للرجل سافر لتربح فيقول وبم أعلم أني إذا سافرت ربحت فيقال اعتبر بفلان وفلان فيقول ويقابلهما فلان وفلان وقد ماتا في الطريق أو قتلا أو قطع عليهما الطريق فيقال ولكن الذين ربحوا أكثر ممن خسروا أو قتلوا فيقول فما المانع من ان أكون من جملة من يخسر أو يقتل أو يموت وماذا ينفعني ربح غيري اذا كنت من هؤلاء — فهذا استقصاء لطلب اليقين والمعتبر له لا يتجر ولا يربح ويعد مثل هذا الرجل موسوساً أو جباناً ويحكم عليه بأن التاجر الجبان لا يربح فهذا مثال الاستقصاء في الفقهيات وهو هوس محض وخرق كما ان ترك الاستقصاء في العقليات اليقينية جهل محض فليؤخذ كل شيء من مأخذه فليس الخرق في الاستقصاء في موضع تركه بأقل من الحمق في تركه بموضع وجوبه والله أعلم

الصنف السابع في الاقيسة المركبة والناقصة

(اعلم) ان الالفاظ القياسية المستعملة في المخاطبات والتعليمات وفي الكتب والتصنيفات لاتكون ملخصة في غالب الأمر على الوجه الذي فصلناه بل قد تكون مائلة عنه اما بنقصان واما بزيادة واما بتركيب وخلط جنس بجنس فلا ينبغي ان يلتبس عليك الامر فتظن ان المائل عما ذكرناه ليس بقياس بل ينبغي ان تكون عين عقلك مقصورة على المعنى وموجهة اليه لا الى الاشكال اللفظية فكل قول امكن ان يحصل مقصوده ويرد الى ما ذكرناه من القياس فقوته قوة قياس وهو حجة وان لم يكن تأليفه ماقدمناه من التأليف. وكل قول ألف على الوجه الذي قدمناه الا انه اذا تؤمل وامتحن لم تحصل منه نتيجة فليس بحجة. أما المائل بالنقصان فبأن نترك إحدى المقدمتين أو النتيجة اما ترك المقدمة الكبرى (١) فمثاله قولك هذان متساويان لانهما قد ساويا شيئاً واحداً فقد ذكرت المقدمة الصغرى والنتيجة وتركت الكبرى وهي قولك والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وبه تمام القياس ولكن قد تترك لوضوحها وعلى هذا أكثر الاقيسة في الكتب والمخاطبات. وقد تترك الكبرى اذا قصد التلبيس ليبقى الكذب خفياً فيه ولو صرح به لتنبه المخاطب لمحل الكذب مثاله قولك هذا الشخص في هذه القلعة خائن سيسلم القلعة لاني رأيته يتكلم مع العدو وتمام القياس ان تضيف اليه ان كل من يتكلم مع العدو فهو خائن وهذا يتكلم معه فهو إذن خائن ولكن لو صرحت بالكبرى ظهر موضع الكذب ولم يسلم ان كل من يتكلم مع العدو فهو خائن . وهذا مما

---

(١) قوله اما ترك المقدمة الكبرى الخ هذا هو المسمى في لسانهم بالضمير وهو قياس حذفت كبراه لظهورها أو لاخفاء كذبها وربما سمي القسم الاول من هذين القسمين بالدليل

يكثر استعماله في القياسات الفقهية ٠وأما ترك المقدمة الصغرى (١) فمثاله قولك اتق مكيدة هـذا فيقال لم فتقول لان الحساد يكايدون فتترك الصغرى وهو قولك هذا حاسد وذلك إنما يكون عند ظهور الحسد منه وهو كقولك هذا يقطع لأن السارق يقطع وتترك الصغرى ويحسن ذلك إذا اشتهر بالسرقة عند المخاطب وعلى هذا أكثر مخاطبات الفقهاء لاسيما في كتب المذهب وذلك حذراً من التطويل ٠ ولكن في النظريات ينبغي ان يفصل حتى يعرف مكان الغلط٠ واما المائل بالتركيب والخلط فهو ان يطوى في سياق كلام تسوقه إلى نتيجة واحدة مقدمات مختلفة أي حملية وشرطية منفصلة ومتصلة ٠مثاله قولك العالم اما ان يكون قديما واما ان يكون محدثا فان كان قديماً فهو ليس بمقارن للحوادث لكنه مقارن للحوادث من قبل انه جسم والجسم ان لم يكن مقارنا للحوادث يكون خالياً منها والخالي من الحوادث ليس بمؤلف ولا يمكن ان يتحرك فاذن العالم محدث فهذا القياس مركب من شرطي منفصل ومن شرطي متصل ومن جزمي على طريق الخلف (٢) ومن جزمي مستقيم فتأمل أمثال ذلك فانه كثير الورود في المناظرات والمخاطبات التعليمية ومن جملة التركيبات ما تترك فيه النتائج الواضحة وبعض المقدمات ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة وتترتب بعضها على بعض وتساق الى نتيجة واحدة كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فمقارن لعرض لا ينفك عنه وكل عرض فحادث وكل مقارن

---

(١) قوله وأما ترك المقدمة الصغرى الخ هذا هو المسمى في لسانهم بالرأي فهو قياس حذفت صغراه لظهورها .

(٢) قوله ومن جزمي على طريق الخلف هو قوله لكنه مقارن للحوادث فانه استنتجها بطريق الخلف أي من ابطال نقيضهـا وقوله من جزمي مستقيم هو قوله من قبل انه جسم وقوله والخالى من الحوادث ليس بمؤلف ولا يمكن أن يتحرك واعلم أن مثل هذا الدليل ومثل الآتي بعد هو المسمى بالقياس المركب فليس يلزم فيه أن يكون مركبا من حمليات فحسب ولذلك ذكروا منه قولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وان كان النهـار موجوداً فالاعشي يبصر والشمس طالعة فالاعشي يبصر

لحادث فلا يتقدم عليه وكل مالا يتقدم على حادث فوجوده معه وكل ماوجوده مع الحادث فهو حادث فاذن العالم حادث وكل واحدة من هذه المقدمات تمامها بقياس كامل حذفت نتائجها وما ظهر من مقدماتها وسيقت لغرض واحد وإلا فكان ينبغي ان يقول (١) كل جسم مؤلف وكل مؤلف فمقارن لعرض لا ينفك عنه فاذن كل جسم فمقارن لعرض لا ينفك عنه ثم يبتدى ويضيف اليه مقدمة أخرى وهو ان كل مقارن لعرض لا ينفك عنه فهو مقارن لحادث ثم يشتغل عا بعده على الترتيب ولكن أغنى وضوح هذه النتائج عن التصريح بها • وربما تجري في المخاطبات كلمات لها نتائج لكن تترك تلك النتائج اما لظهورها واما لأنها لا تقصد للاحتجاج بل تذكر المقدمات تعريفا لها في أنفسها اعتماداً على قبول المخاطب فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم (يموت المرء على ما عاش عليه ويحشر على مامات عليه) وهاتان مقدمتان نتيجتهما ان المرء يحشر على ماعاش عليه فحالة الحياة هي الحد الاصغر وحالة المات هي الحد الاوسط ومهما ساوت حالة الحشر حالة الموت وساوت حالة الموت حالة الحياة فقد ساوت حالة الحشر حالة الحياة . والمقصود من سياق الكلام تنبيه الخلق على ان الدنيا مزرعة الآخرة ومنها التزود ومن لم يكتسب السعادة وهو فى الدنيا فلا سبيل له الى اكتسابها بعد موته فمن كان فى هذه أعمى فهو عند الموت أعمى أعنى عمى البصيرة عن درك الحق والعياذ بالله • ومن كان عند الموت أعمى فهو عند الحشر أعمى كذلك بل هو أضل سبيلا اذ مادام الانسان فى الدنيا فله أمل فى الطلب • وبعد الموت قد تحقق اليأس • والمقصود ان الكلمات الجارية فى المحاورات كلها أقيسة محرفة غيرت تأليفاتها للتسهيل فلا ينبغي أن يغفل الانسان عنها بالنظر الى الصور بل ينبغي أن لا يلاحظ الا الحقائق المعقولة دون الالفاظ المنقولة

(٢) قوله والا فكان ينبغي الخ هذا هو المسمى بالمركب الموصول النتائج وما قبله هو المسمى بالمفصولة النتائج •

النظر الثاني من كتاب القياس فى مادة القياس

قد ذكرنا ان كل مركب فهو متألف من شيئين (أحدهما) كالمادة الجارية منه مجرى الخشب من السرير (والثاني) كالصورة الجارية منه مجرى صورة السرير من السرير • وقد تكلمنا على صورة القياس وتركيبه ووجوه تأليفه بما يقنع فلنتكلم فى مادته ومادته هي العلوم لكن لا كل علم بل العلم التصديقى دون العلم التصوري وانما العلم التصورى مادة الحد والعلم التصديقى هو العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها الى بعض بالايجاب أو السلب ولا كل تصديقى بل التصديقى الصادق فى نفسه ولا كل صادق بل الصادق اليقينى • فرب شيء فى نفسه صادق عندالله وليس يقيناً عندالناظر فلايصلح أن يكون عنده مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين ولا كل يقينى بل اليقينى الكلي أعنى انه يكون كذلك فى كل حال • ومهما قلنا مواد القياس هي المقدمات كان ذلك مجازاً من وجه اذ المقدمة عبارة عن نطق باللسان يشتمل على محمول وموضوع ومادة القياس هي العلم الذي لفظ الموضوع والمحمول دالان عليه لا اللفظ (١) بل الموضوع والمحمول هي العلوم الثابتة فى النفس دون الالفاظ ولكن لا يمكن التفهيم الا باللفظ والمادة الحقيقية هي التى تنتهي اليه فى الدرجة الرابعة بعد ثلاثة قشور (القشر الأول) هو الصور المرقومة بالكتابة (الثاني) هو النطق فانه الأصوات المرتبة التى هي مدلول الكتابة ودالة على الحديث الذي فى النفس (الثالث) هو حديث النفس الذي هو علم بترتيب الحروف ونظم الكلام اما منطوقاً به واما مكتوباً (والرابع) وهو اللباب هو العلم القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع الى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم فهذه

(١) قوله لا اللفظ عطف على العلم من قوله هي العلم يعنى مادة القياس هي العلم لا اللفظ ثم فصل ذلك بما أتى به بعد من البيان والتقسيم •

العلوم هي مواد القياس • وعسر تجريدها (١) في النفس دون نظم الألفاظ بحديث النفس لا ينبغي أن يخيل اليك الاتحاد بين العلم والحديث فان الكاتب أيضاً قد يعسر عليه تصور معنى الا أن يتمثل له رقوم الكتابة الدالة على الشيء حتى اذا تفكر فى الجدار تصور عنده لفظ الجدار مكتوباً • ولكن لما كان العلم بالجدار غير موقوف على معرفة أصل الكتابة لم يشكل عليه ان هذا مقارن لازم للعلم لاعينه وكذلك يتصور ان انساناً يعلم علوماً كثيرة وهو لا يعرف اللغات فلا يكون في نفسه حديث نفس أعني اشتغالا بترتيب الألفاظ فاذن العلوم الحقيقية التصديقية هي مواد القياس فانها اذا احضرت فى الذهن على ترتيب مخصوص استعدت النفس لأن يحدث فيها العلم فالنتيجة من عند الله تعالى فاذن مهما قلنا مواد القياس المقدمات اليقينية فلا تفهم منه الا ماذكرناه • ثم كما ان صورة الاستدارة والنقش للدينار زائد على مادة الدينار فان المادة للدينار هي الذهب الابريز فكذا فى القياس وكما ان الذهب الذي هو مادة الدينار له أربعة أحوال (أعلاها) أن يكون ذهباً خالصاً ابريزاً لاغش فيه أصلا (والثانية) أن يكون ذهباً مقارباً لا فى غاية رتبته العليا ولا كذلك الذهب الابريز الخالص (والثالثة) أن يكون ذهباً كثير الغش لاختلاط النقرة والنحاس به (والرابعة) أن لا يكون ذهباً أصلا بل يكون جنساً على حدة مشبها بالذهب فكذلك الاعتقادات التي هي مواد الاقيسة قد تكون اعتقاداً مقارباً لليقين مقبولا عند الكافة فى الظاهر لايشعر الذهن بامكان نقيضه على الفور بل بدقيق الفكر فيسمى القياس المؤلف منه جدليا اذ يصلح لمناظرات الخصوم وقد يكون اعتقاداً بحيث لا يقع به تصديق جزم ولكن غالب ظن وقناعة نفس مع خطور نقيضه بالبال أو قبول النفس لنقيضه ان أخطر بالبال وان وقعت الغفلة عنه فى أكثر الأحوال ويسمى القياس المؤلف منه خطابيا اذ يصلح للايراد فى التعليمات والمخاطبات وقد يكون تارة

(١) قوله وعسر تجريدها مبتدأ خبره قوله لا ينبغي أن يخيل .

مشبها باليقين أو بالمشهور المقارب لليقين فى الظاهر وليس بالحقيقة كذلك وهو الجهل المحض ويسمى القياس المؤلف منه مغالطيا وسوفسطائيا اذ لا يقصد بذلك الا المغالطة والسفسطة وهو ابطال الحقائق فهذه اربعة مراتب لا بد من تمييز البعض منها عن البعض • واما الخامس الذي يسمى قياسا شعريا فليس يدخل فى غرضنا فانه لا يذكر لافادة علم او ظن بل المخاطب قد يعلم حقيقته وانما يذكر لترغيب او تنفير او تسخية اوتبخيل اوترهيب اوتشجيع وله تأثير فى النفس بترديدها على هذه الأحوال وايجابه انقباضا وانبساطا مع معرفة بطلانه وذلك كنفرة الطبع عن الحلو الاصفر اذا شبه بالعذرة حتى يتعذر فى الحال تناولها وان علم كذب قائله وعليه تعويل صناعة الشعر وبه تشبث أكثر المتشدقين من الوعاظ فانهم يستعملون في النثر صناعة الشعر ومثاله أن من يريد أن يحمل غيره على التهور ويصرفه عن الحزم يلقب الحزمَ بالجبنِ ويقبّحه ويذمّ صاحبَه فيقول :

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة النفس اللئيم

فتنبسط نفس المتوقف إلى التهجم بذلك وكقوله :

اذا لم أمت تحت السيوف مكرماً أمتْ وأقاسِ الذلَّ غيرَ مكرَّم

وكذلك اذا أراد التسخية أطنب في مدح السخي وشبهه بما يعلم انه لا يشبهه ولكن يؤثر فى نفسه كقوله :

هو البحر من أي الجوانب جئته فلجته المعروف والجود ساحله

تعود بسط الكف حتى لو انه دعاها لقبض لم تطعه أنامله

تراه اذا ما جئته متهللا كأنك تعطيه الذي أنت سائله

ولو لم يكن في كفه غير روحه لجاد بها فليتق الله آمله

وهذه الكلمات كلها أحاديث يعلم حقيقة كذبها ولكنها تؤثر في النفس تأثيراً عجيباً لا ينكر . واذ ليس يتعلق هذا الجنس بغرضنا فلنهجر الاطناب

فيه ولنرجع الى الاقسام الاربعة واذ قد قبحنا حال الشعر فلا ينبغي أن تظن ان كل شعر باطل فان من الشعر لحكمة وان من البيان لسحراً . وقد يدرج الحق في وزن الشعر فلا يخرج عن كونه حقا كقول الشاعر في تهجين البخل:

ومن ينفق الساعات في جمع ماله مخافة فقر فالذي فعل الفقر

فهذا كلام حق صادق ومؤثر في النفس[1] والوزن اللطيف والنظم الخفيف يروجه ويزيد وقعه في النفس فلا تنظر الى صورة الشعر ولاحظ المعاني في الأمور كلها لتكون على الصراط المستقيم. ولنرجع الى الغرض فنقول: المقدمات تنقسم الى يقينيات صادقة واجبة القبول والى غيرها . وللقسم الأول باعتبار المدرك أربعة أصناف (الصنف الأول) الأوليات العقلية المحضة وهي قضايا تحدث في الانسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها ولكن ذوات البسائط اذا حصلت في الذهن اما لمعونة الحس أو الخيال أو وجه آخر وجعلتها القوة المفكرة قضية بأن نسبت أحدها الى الآخر بسلب أو ايجاب صدق[2] بها الذهن اضطراراً من غير أن يشعر بأنه من أين استفاد هذا التصديق بل يقدر كأنه كان عالماً به على الدوام كقولنا ان الاثنين أكثر من الواحد والثلاثة مع الثلاثة ستة وان الشيء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً معاً وان السلب والايجاب معاً لا يصدقان في شيء واحد فقط

---

(١) ومثله قول المتنبي

{ ومراد النفوس أصغر من أن تتعادى فيه وان تتفانى }

{ وقوله }

{ ولو أن الحياة تبقى لحي لعددنا أضلنا الشجعانا }

{ وقوله }

{ واذا لم يكن من الموت بد فمن العجز أن تكون جبانا }

واشار لقول الشعراء ملأى بالحكم ومن هنا سمي الشعر وسائر الاساليب الجيدة من الكلام البليغ بفن الادب إشعاراً بان التعويل في الفصاحة والبلاغة على المعنى فتدبر

(٢) قوله صدق جواب اذا والجملة الشرطية خبر المبتدا .

تصور البسائط أعني الحدود والذوات المفردة فهما تصور الذوات وتفطن للتركيب لم يتوقف في التصديق وربما يحتاج إلى توقف حتى يتفطن لمعنى الحادث والقديم ولكن بعدمعرفتهما لا يتوقف في الحكم بالتصديق (الصنف الثاني) المحسوسات كقولنا القمر مستدير والشمس منيرة والكواكب كثيرة والكافور أبيض والفحم اسود والنار حارة والثلج بارد فان العقل المجرد إذا لم يقترن بالحواس لم يقض بهذه القضايا وإنما أدركها بواسطة الحواس وهذه أوليات حسية • ومن هذا القبيل علمنا بأن لنا فكراً وخوفاً وغضباً وشهوة وادراكا وإحساسا فان ذلك انكشف للنفس أيضاً بمساعدة قوى باطنة فكأنه يقع متأخراً (١) عن القضايا التي صدق بها العقل من غير حاجة إلى قوة أخرى سوى العقل • ولا تشك في صدق المحسوسات اذا استثنيت أمور عارضة مثل ضعف الحس وبعد المحسوس وكثافة الوسائط (الصنف الثالث المجربات) وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان والقطع مؤلم وجز الرقبة مهلك والسقمونيا مسهل والخبز مشبع والماء مرو والنار محرقة فان الحس أدرك الموت مع جز الرقبة وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوى لا يشك فيه وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين بعد ان عرفنا انه يقيني وربما أوجبت التجربة قضاء جزمياً وربما أوجبت قضاء أكثرياً ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات وهي أنه لو كان هذا الأمر اتفاقياً أو عرضياً غير لازم لما استمر في الاكثر من غير اختلاف حتى اذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه وعدته نادراً وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً وإذا اجتمع هذا الاحساس متكرراً مرة بعد أخرى ولا ينضبط عدد المرات كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر فان كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر

(١) قوله متأخراً يعني في الرتبة والا ففي الوجود الحواس أولا ثم العقل.

وانضم اليه القياس الذي ذكرناه أذعنت النفس للتصديق (١) فان قال قائل كيف تعتقدون هذا يقينا • والمتكلمون شكوا فيه وقالوا ليس الجز سبباً للموت ولا الأكل سببا للشبع ولا النار علة للاحراق ولكن الله تعالى يخلق (٢) الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها قلنا قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة • والقدر المحتاج اليه الآن ان المتكلم اذا اخبره بأن ولده جزت رقبته لم يشك في موته وليس في العقلاء من يشك فيه وهو معترف بحصول الموت وباحث عن وجه الاقتران وأما النظر في انه هل هو لزوم ضروري ليس في الامكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الازلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران فليفهم هذا وليعلم ان التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه • ومن قبيل المجربات الحدسيات (٣) وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته وتوليه الشهادة لأمور فتذعن النفس لقبوله والتصديق له بحيث لا يقدر على التشكك فيه ولكن لو نازع فيه منازع معتقداً أو معانداً لم يمكن ان يعرف به مالم يقو حدسه ولم يتول الاعتقاد الذي تولاه ذو الحدس القوي وذلك مثل قضائنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس وان انعكاس شعاعه الى العالم يضاهي انعكاس شعاع المرآة الى سائر

---

(١) قوله أذعنت جواب اذا من قوله واذا اجتمع .

(٢) قوله ولكن الله تعالى الخ يوافق على هذا الحكيم أيضا فان الحكماء مصرحون بان الامكان لادخل له في الايجاد والتأثير أصلا وان كان له أثر فهو الاعداد لاغير وربما كان هذا معنى الكسب الاشعري فتدبر

(٣) قوله الحدسيات منسوب للحدس وهو الانتقال الدفعي من المبادي الى المطالب وأصله أن للفكر الذي هو الحركة في المعقولات مراتب ودرجات تبتدي من فكر البليد الذي لا ينتبه للمطلوب القريب الا بعد طول زمن وعناء آخذة في الاشتداد الى أن تنتهي بما ينتبه دون زمن بين المبادي والمطلوب وذلك هو المسمى بالحدس وللامزجة دخل كبير في هذا .

الاجسام التى تقابله وذلك لاختلاف تشكله عند اختلاف نسبته من الشمس قرباً وبعداً وتوسطاً • ومن تأمل شواهد ذلك لم يبق له فيه ريبة وفيه من القياس ما في المجربات فان هذه الاختلافات لو كانت بالاتفاق أو بأمر خارج سوى الشمس لما استمرت على نمط واحد على طول الزمن ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكنه إقامة البرهان عليها ولا يمكنه أن يشك فيها ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم الا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه حتى إذا تولى السلوك بنفسه أفضاه ذلك السلوك الى ذلك الاعتقاد وان كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال • ولمثل هذا لا يمكن الخام كل مجادل بكلام مسكت فلا ينبغي أن تطمع في القدرة على المجادلة في كل حق فمن الاعتقادات اليقينية ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان الا اذا شاركنا في ممارسته ليشاركنا في العلوم المستفادة منه وفى مثل هذا المقام يقال (من لم يذق لم يعرف ومن لم يصل لم يدرك)

﴿ الصنف الرابع ﴾ القضايا التى عرفت لا بنفسها بل بوسط ولكن لا يعزب عن الذهن أوساطها بل مهما أحضر (١) جزئي المطلوب حضر التصديق به لحضور الوسط معه كقولنا الاثنان ثلث الستة فان هذا معلوم بوسط وهو أن كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية فأحد الأقسام ثلث والستة تنقسم بالاثنينات ثلاثة أقسام متساوية فالاثنان اذن ثلث الستة ولكن هذا الوسط لا يعزب عن الذهن لقلة هذا العدد وتعود الانسان التأمل فيه حتى لو قيل لك الاثنان والعشرون هل هي ثلث ستة وستين لم تبادر اليه مبادرتك الى الحكم بأن الاثنين ثلث الستة بل ربما افتقرت الى أن تقسم الستة والستين على ثلاثة فاذا انقسمت وحصل اذ كل قسم اثنان وعشرون عرفت أن ذلك ثلثه وهكذا كلما

(١) قوله أحضر الفاعل ضمير فيه يرجع الى الطالب المفهوم من السياق وقوله جزئى مفعول

كثر الحساب فهذا وان كان معلوماً برأي ثان لا بالرأي الأول ولـكنه ليس يحتاج فيه الى تأمل فهو جار مجرى الأوليات فيصلح لأن يكون من مواد الاقيسة • بل القضايا التى هي نتائج أقيسة ألفت من مقدمات هي من الاصناف الثلاثة السابقة تصلح ان تكون مواد أقيسة ومقدماتها [١] .

القسم الثاني

المقدمات التى ليست يقينية ولا تصلح للبراهين وهي نوعان

نوع يصلح للظنيات الفقهية ونوع لا يصلح لذلك أيضاً (النوع الاول) وهو الصالح للفقهيات دون اليقينيات وهي ثلاثة أصناف مشهورات ومقبولات ومظنونات (الصنف الأول) المشهورات مثل حكمنا بحسن افشاء السلام واطعام الطعام وصلة الارحام وملازمة الصدق فى الكلام ومراعاة العدل فى القضايا والأحكام وحكمنا بقبح ايذاء الانسان وقتل الحيوان ووضع البهتان ورضاء الأزواج بفجور النسوان ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان وهذه قضايا لو خلى الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه لما قضى الذهن به قضاء بمجرد العقل والحس ولكن انما قضى بها لاسباب عارضة أكدت في النفس هذه القضايا وأثبتتها وهي خمسة (أولها) رقة القلب بحكم الغريزة وذلك فى حق أكثر الناس حتى سبق الى وهم قوم ان ذبح الحيوان قبيح عقلا ولولا أن سياسة الشرع صرفت الناس عن ذلك الى تحسين الذبح وجعله قرباناً لعم هذا الاعتقاد أكثر الناس، ومن هذا أشكل على المعتزلة وأكثر الفرق وجه العدل فى ايلام البهائم بالذبح والمجانين بالمرض وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح فمنهم من اعتذر بأنها ستعوض عليها بعد الحشر فى الدار الآخرة.

---

(١) قوله تصلح الخ يعنى انه لايلزم أن تكون مقدمات البرهان يقينية بديهية مباشرة بل اما كذلك أو نظرية تنتهي اليها .

ولم ينتبه هؤلاء لقبح صفع الملك ضعيفاً ليعطيه رغيفاً مهما قدر على اعطائه دون الصفع واعتذر فريق بأنها عقوبات على جنايات قارفوها وهم مكلفون وردوا بطريق التناسخ بعد الموت الى هذه القوالب ليعذبوا فيها ولم يعلموا أن عقوبة من لا يعرف انه معاقب فينزجر بسببه قبيح وان زعموا أنها تعرف كونها معاقبة على جنايات سبقت كان لها قوة مفكرة ويلزم عليه تجويز معرفة الذبان والديدان حقائق الامور وجميع العلوم الهندسية والفلسفية وهو مناكرة للمحسوس ثم مهما لم يكن للمعاقب غرض فى انتقام أو تشفى أو دفع ضر فى المستقبل أو لم يكن للمعاقب مصلحة فهو أيضاً قبيح والله قادر على افاضة النعم على الخلق من غير ايلام ومن غير تكليف والزام فايذاؤهم بالتكليف أولا وبالعقوبة آخراً أحرى بأن يكون قبيحا مما ذكروه وجعلوه قبيحاً من ايلام البريء عن الجنايات (السبب الثاني) ما جبل عليه الانسان من الحمية والانفة ولأجله يحكم باستقباح الرضا بفجور امرأته ويظن ان هذا حكم ضروري للعقل مع ان جماعة من الناس يتعودون اجارة أزواجهم ليألفوا ذلك ولا ينفروا عنه بل جميع الزناة يستحسنون الفجور بمرأة الغير ولا يستقبحونه لموافقة شهواتهم ويستقبحون من ينبه الازواج عليه ويعرفهم فعل الزناة ويزعمون ان ذلك غمز وسعاية ونميمة وهو في غاية القبح. وأهل الصلاح يقولون هو خيانة وترك للامانة فتتناقض أحكامهم في الحسن والقبح ويزعمون انها قضايا العقل وانما منشأها هذه الاخلاق التى جبل الانسان عليها (السبب الثالث) محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعايش ولذلك يحسن عندهم التودد بافشاء السلام واطعام الطعام ويقبح لديهم السب والتنفير ومقابلة النعمة بالكفران وأمثاله ولولا ميلهم الى أمور تنهض هذه الأسباب وسائل اليها أو صوارف عنها لما قضت العقول بفطرتها في هذه الأمور بحسن ولا قبح ولذلك نرى جماعة لايحبون التسالم ويميلون الى التغالب فالذ الاشياء

وأحسنها عندهم الغارة والنهب والقتل والفتك (السبب الرابع) التأديبات الشرعية لاصلاح الناس فانها لـكونها تـكررت على الاسماع منذالصبا بلسان الآباء والمعلمين ووقع النشء عليها رسخت تلك الاعتقادات رسوخا أدى إلى الظن بأنها عقلية كحسن الركوع. والسجود والتقرب بذبح البهائم واراقة دمائهاوهذه الأمور لو غوفص(١) بها العاقل الذي لم يؤدب بقبولها منذ الصبا لـكان مجردعقله لا يقضى فيها بحسن ولا بقبح ولـكن حسنت بتحسين الشرع فاذعن الوهم لقبولها بالتأديب منذ الصبا (السبب الخامس) الاستقراء للجزئيات الـكثيرة فان الشيء متى وجد مقرونا بالشيء في أكثر أحواله ظن انه ملازم له على الاطلاق كما يحكم على افشاء السلام بالحسن مطلقاً لانه يحسن في أكثر الأحوال ويذهل عن قبحه في وقت قضاء الحاجة ويحكم على الصدق بالحسن. لوجوده موافقاً للأغراض مرغوباً في أكثر الأحوال ويغفل عن قبحه ممن سئل عن مكان نبي أو ولي ليجده السائل فيقتله بل ربما اعتقد قبح الـكذب حينئذ باخفاء المحل لمصادفة الـكذب مقرونا بالقبح في أكثر الاحوال فهذه الاسباب وأمثالها علل قضاء النفس بهذه القضايا وليست هذه القضايا صادقة كلها ولا كاذبة كلها • ولـكن المقصود ان ما هو صادق منها فليس بين الصدق عند العقل بياناً أوليا بل يفتقر في تحقيق صدقه الى نظر وان كان محموداً عند العقل الأول والصادق غير المحمود والكاذب غير الشنيع • ورب شنيع حق ورب محمود كاذب وقد يكون المحمود صادقا لكن بشرط دقيق لا يتفطن أكثر الناس له فيؤخذ على الاطلاق مع أنه لا يكون صادقا الا مع ذلك الشرط كقولنا الصدق حسن وليس كذلك مطلقا بل بشروط ولفقد بعض الشروط قبح الصدق الذي هو تعريف لموضع النبي المقصود قتله الى غير ذلك من نظائره . ومهما أردت أن تعرف الفرق بين هذه القضايا المشهورات وبين

{١} فوجيء

الأوليات العقلية فاعرض قولنا قتل الانسان قبيح وانقاذه من الهلاك جميل على عقلك بعد أن تقدر(١) كأنك حصلت فى الدنيا دفعة بالغا عاقلا ولم تسمع قط تأديبا ولم تعاشر أمة ولم تعهد ترتيبا وسياسة لكنك شاهدت المحسوسات وأخذت منها الخيالات فيمكنك التشكيك فى هذه المقدمات أو التوقف فيها ولا يمكنك التوقف فى قولنا ان السلب والايجاب لا يصدقان فى حال واحدة وان الاثنين أكثر من الواحد فاذن هذه المقدمات لما كانت قريبة من الصدق محتملة الكذب لم تصلح للبراهين التي يطلب منها اليقين وصلحت للفقهيات (الصنف الثاني) المقبولات وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر أو شخص واحد تميز عن غيره بعدالة ظاهرة أو علم وافر كالذي قبلناه من آبائنا واستاذينا وأئمتنا واستمررنا على اعتقاده • وكأخبار الآحاد في الشرع فهي تصلح للمقاييس الفقهية دون البراهين العقلية ولها في إثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى فليس المستفيض فى الكتب الصحاح من الأحاديث كالذي ينقله الواحد ولاما ينقله أحد الخلفاء الراشدين كما ينقله غيره ودرجات الظن فيه لا تحصى (الصنف الثالث) المظنونات وهي أمور يقع التصديق بها لاعلى الثبات بل مع خطور امكان نقيضها بالبال ولكن النفس اليها أميل كقولنا ان فلانا انما يخرج بالليل لريبة فان النفس تميل اليه ميلا يبنى عليه التدبير للأفعال وهي مع ذلك تشعر بامكان نقيضه والمشهورات والمقبولات اذا اعتبرت من حيث يشعر بنقيضها فى بعض الاحوال فيجوز أن تسمى مظنونة وكم من مشهور فى باديء الرأي يورث اعتقاداً فان تأملته وتعقبته

---

(١) قوله بعد أن تقدر الخ هذه الحالة هي المسماة بالفطرة وهي ميزان العلم ومحك المعرفة على التحقيق وهي سبب الخروج من الاوهام والتقاليد من بعض الاذكياء ومبدأ اليقين واعلم انه لا يتم للانسان تقديرها والانتفاع بتلك التقدير الا برياضة عملية أيضا وطول تعب في التفكر ومع ذلك فلا يكون الا ماقدره العزيز العليم .

عاد ذلك الاذعان لقبوله ظنا أو تكذيباً كقول القائل ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً فهذا محمود مشهور يتسارع الذهن الى قبوله ثم يتأمل فيتبين خلافه وهو أن الظالم ينبغي ألا ينصر بل ينبغي أن يمنع من ظلمه وينصر المظلوم عليه وهو المراد بالحديث المعقول فيه فانه سئل عن ذلك فقيل كيف ينصر الظالم فقال نصرته ان تمنعه من ظلمه (النوع الثاني) مالا يصلح للقطعيات ولا للظنيات بل لا يصلح الا للتلبيس والمغالطة وهي المشبهات أي المشبهة للأقسام الماضية فى الظاهر ولا تكون منها وهي ثلاثة أقسام (الاول) الوهميات الصرفة (١) وهي قضايا يقضى بها الوهم الانساني قضاء جزماً بريًّا عن مقارنة ريب وشك كحكمه فى ابتداء فطرته باستحالة وجود موجود لا اشارة الى جهته وان موجوداً قائما بنفسه لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه ولا يكون داخل العالم ولا خارجه محال وهذا يشبه الأوليات العقلية مثل القضاء بأن الشخص الواحد لا يكون فى مكانين فى آن واحد والواحد أقل من الاثنين وهي أقوى من المشهورات التى مثلناها بأن العدل جميل والجور قبيح وهي مع هذه القوة كاذبة مهما كانت فى أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها

---

(١) قوله الوهميات الصرفة يعني التي يحكم بها مجرد فطرة الوهم بلا تأييد وموافقة من العقل أصلا وتشبه الأوليات العقلية في أن الحاكم الفطرة وان كان في العقليات فطرة العقل وفي الوهمي فطرة الوهم وقوله مثل القضاء بان الشخص الواحد الخ انما يمثلون بهذا المثال في لاوليات الوهمية الصادقة فلعله أراد بالاوليات العقلية مايحكم به العقل أعم مما يوافق فيه الوهم ومايخالف فيه وقوله لان الوهم انس الخ علة لسبب الالتباس والكذب فان الانس بالمحسوس لبس على الانسان وتعدية أحكام الحس الى غير المحسوس سبب الكذب وقوله وعرف كونه كاذبا الخ يمثلون لذلك بمقدمتين قائلتين الميت جماد وكل جماد لايخاف من المبيت معه فان النتيجة اللازم مهما لايذعن لها الوهم مع تصديقه بهما ولك أن تمثل بان المجردات مدركات قوة دراكة للاشياء كالسمع والبصر وكل مدركات قوة كذلك فهي أمور ثابتة حقيقية فالمجردات أمور ثابتة حقيقية والوهم يصدق بالمقدمتين ولا يكاد يذعن للنتيجة ، تدبر .

لأن الوهم أنس بالمحسوسات فيقضى لغير المحسوس بمثل ما ألفه في المحسوس وعرف كونه كاذباً من مقدمات يصدق الوهم بآحادها لكن لايذعن للنتيجة إذ ليس في قوة الوهم إدراك مثالها وهذا أقوى المقدمات الكاذبة فان الفطرة الوهمية (١) تحكم بها حسب حكمها في الأوليات العقلية ولذلك إذا كانت الوهميات في المحسوسات كانت صادقة يقينية وصح الاعتماد عليها كالاعتماد على العقليات المحضة وعلى الحسيات (القسم الثاني) مايشبه المظنونات واذا بحث عنه امحى الظن كقول القائل ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً كان أو مظلوماً وهو أيضاً يشبه المشهورات • وقد يكون مايشبه المشهورات أو المظنونات مما يتوافق عليه الخصمان في المناظرات من المسلمات إما على سبيل الوضع وإما على سبيل الاعتقاد ولكن إذا تكرر تسليمها على أسماع الحاضرين يأنسون بها وتميل نفوسهم إلى الاذعان لها أكثر من الميل إلى التكذيب فيعتقد ان ذلك الميل ظن لأن معنى الظن ميل في الاعتقاد ولكنه ميل بسبب كاعتقادك ان من يخرج بالليل فيخرج لريبة فان ميل النفس إلى هذه التهمة لسبب • ولو كرر على سمع جماعة أن الأزرق الأشقر مثلا لايكون إلا خائناً خبيثاً فاذا رأوه كان ميل نفسهم إلى اعتقاد الخيانة أكثر من الميل إلى اعتقاد الصيانة — وهذا من غير سبب محقق بل خيال محض بسبب السماع • ولذا قيل من يسمع يخل • فبين هذا وبين المظنون المحقق فرق ويقرب من هذا المخيلات وهي تشبيه الشيء بشيء مستقبح أو مستحسن لمشاركته إياه في وصف ليس هو سبب القبح والحسن فتميل النفس بسببه ميلا وليس ذلك من الظن في شيء وهذا مع انه أخس الرتب يحرك الناس إلى أكثر الأفعال

(١) قوله فان الفطرة الوهمية الخ ولذلك قال أريسطو من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة ثانية ثم تجريد الفطرة العقلية عن الوهمية أمر يكاد أن يكون دونه خرط القتاد. قوله ولذلك اذا كانت الوهميات الخ مثاله أن يقول الوهم هذا الشخص لايمكن أن يحل في مكانين في آن واحد .

وعنه تصدر أكثر التصرفات من الخلق إقداماً وإحجاماً وهي المقدمات الشعرية التي ذكرناها فلاترى عاقلا ينفك عن التأثر به حتى ان المرأة التي يخطبها الرجل إذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستقبحين نفر الطبع عنها لقبح الاسم فيقاوم هذا الخيال الجمال ويورث محبة ما وحتى أن علم الحساب والمنطق الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بنفي ولاإثبات إذا قيل انه من علوم الفلاسفة الملحدين نفر طباع أهل الدين عنه وهذا الميل والنفرة الصادران عن هذا الجنس ليسا بظن ولاعلم فلايصلح مايثيرهما أن يجعل مقدمة لافي القطعيات ولا في الظنيات والفقهيات (القسم الثالث) الأغاليط الواقعة إما من لفظ المغلط أو من معنى اللفظ كما يحصل من مقدمة صادقة في مسمى باسم مشترك فينقله الذهن عن ذلك المسمى الى مسمى آخر بذلك الاسم عينه حيث يدق وجه الاشتراك كالنور إذا أخذتارة لمعنى الضوء المبصر وأخرى بالمعنى المراد[1] من قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) وكذلك قد يكون من الذهول عن موضع وقف في الكلام كقوله تعالى (ومايعلم تأويله إلاالله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) فاذا أهمل الوقف على الله انعطف عليه قوله والراسخون في العلم وحصلت مقدمة كاذبة [2] وقد يكون بالذهول عن الاعراب كقوله تعالى (إن الله برىء من المشركين ورسوله) فبالغفلة عن إعراب اللام من قوله ورسوله ربما يقرأها القارىء بالكسر وتحصل مقدمة كاذبة[3] ونظائر ذلك من حيث اللفظ كثير . وأما من حيث المعنى فنها مايحصل من تخيل العكس فانا إذا قلنا كل قود فسببه عمد فيظن ان كل عمد فهو سبب قود فان العمد رؤي ملازماً للقود فظن ان القود

(١) قوله بالمعنى المراد الخ وهو أنه منورهما وموجدهما

(٢) قوله وحصلت مقدمة كاذبة الخ وهي أن الراسخين يعلمون التأويل أيضا وكذب هذا على رأي المصنف والا فمن الناس من يجوزه

(٣) قوله وتحصل مقدمة كاذبة هي أن الرسول مشارك للمشركين في أن الله بريء منهم .

أيضاً ملازم للعمد وهذا الجنس سباق الى الفهم ولايزال الانسان مع عدم التنبه لأصله ينخدع به ويسبق الى تخيله من حيث لايدري إلى أن ينبه عليه • ومنها ماسببه تنزيل لازم الشيء منزلة الشيء حتى اذا حكم على شيء بحكم ظن انه يصح على لازمه فاذا قيل الصلاة طاعة وكل صلاة تفتقر إلى نية ظن ان كل طاعة تفتقر إلى نية من حيث ان الطاعة لازمة للصلاة وليس كذلك فان أصل الايمان ومعرفة الله تعالى طاعة ويستحيل افتقارها الى نية لأن نية التقرب الى المعبود لاتتقدم على معرفة المعبود وهذا أيضاً كثير التغاليط في العقليات والفقهيات وأسباب الأغاليط ممايعسر إحصاؤها وفيما ذكرناه تنبيه على مالم نذكره • فاذن مجموع ماذكرناه من أصناف هذه المقدمات التي سميناها عشرة : أربعة من القسم الأول • وثلاثة من القسم الثاني وهي مواد الفقهيات • وثلاثة من القسم الأخير وقد ذكرنا حكمها • فان قال قائل فبماذا تخالف العقليات الفقهيات • قلنا لامخالفة بينهما في صورة القياس وانما يتخالفان في المادة ولا في كل مادة بل مايصلح أن يكون مقدمة في العقليات يصلح للفقيهات ولكن قد يصلح للفقهيات مالايصلح للعقليات كالظنيات وقد يؤخذ مالايصلح لهما جميعاً كالمشبهات والمغلطات كما يتخالفان في كيفية مابه تصير المقدمة كلية فان المقدمات الجزئية في الفقه يتسامح بجعلها كلية وانما يدرك ذلك من أقوال صاحب الشرع وأفعاله وأقوال أهل الاجماع وأقوال آحاد الصحابة إن رؤي ذلك حجة على مايستقصى فى أصول الفقه والجاري منها مجرى الأوليات من العقليات ماهو صريح فى لفظه بين فى طريقه كاللفظ الصريح المسموع من الشارع أوالمنقول بطريق التواتر فان المتواتر كالمسموع فقوله (ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم) صريح فى لفظه أعنى كونه عشرة بين فى طريقه أعنى ان القرآن متواتر وقد يكون بيناً في طريقه ظاهراً فى لفظه كالمراد من قوله (اذا رجعتم) وقد يكون صريحاً فى لفظه غير بين

في طريقه كالنص الذي ينقله الآحاد من لفظ صاحب الشرع وقد يكون عادماً للقوتين كالظاهر الذي ينقله الآحاد وجملة الألفاظ الشرعية في القضية الكلية والجزئية أربعة أقسام (الأول) كلية أريد بها كلية كقوله كل مسكر حرام (الثاني) جزئية بقيت جزئية كقوله في الذهب والابريسم (هذان حرامان على ذكور أمتي) فانه بقي مختصاً بالذكور ولم يتعدالى الاناث (والثالث) كلية أريد بها جزئية كقوله في سائمة الغنم زكاة أريد بها ما بلغ نصاباً وقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) المراد به بعض السارقين فاذا أردنا أن نجمل هذه كلية ضممنا اليها الأوصاف التي بان اعتبارها فيه وقلنا مثلا كل من سرق نصاباً كاملا من حرز مثله لا شبهة له فيه قطع • والنباش أو الذي يسرق الأشياء الرطبة مثلا بهذه الصفة فيقطع، هذا هو العادة والصواب عندنا في مراسم جدل الفقه أن لا يفعل ذلك مهما وجد عموم لفظ بل يتعلق بعموم اللفظ ويطالب الخصم بالمخصص وما يدعى من أن الخصوص قد يتطرق إلى العموم فليس مانعاً من التمسك بالعموم على اصطلاح الفقهاء وإذا اصطلحوا على هذا فالتمسك به أولى من إيراده في شكل قياس لأنهم ليسوا يقبلون تخصيص العلة . ومهما قلت كل من سرق نصاباً كاملا من حرز مثله قطع منع الخصم وقال أهملت وصفا وهو أن لا يكون المسروق رطبا فما الذي عرفك أن هذا غير معتبر فلا يبقى لك إلا أن تعود إلى العموم وتقول هو الأصل ومن زاد وصفا فعليه الدليل فاذن التمسك بالعموم أولى إذا وجد (والرابع) هو الجزئي الذي أريد به الكلي فانا كما نعتبر بالعام عن الخاص فنقول ليس في الأصدقاء خير ونريد به بعضهم كذلك قد يطلق الخاص ونريد به العام كقوله تعالى : (ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده اليك) فانه يراد به سائر أنواع أمواله وكقوله : (ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) فيعبر بالقليل عن الكثير وكقوله تعالى: (ولا تقل لهما أف) فعبر عن كل ما فيه التبرم به وكقوله تعالى : (ولا تأكلوا أموالكم

بينكم بالباطل ولا تأكلوا أموال اليتامى ظلما) والمراد هو الاتلاف الذي هو اعم من الأكل ولكن عبر بالأكل عنه . وكقول الشافعي إذا نهشته حية أو عقرباء فان كانت من حيات مصر أو عقارب نصيبين وجب القصاص وليس غرضه التخصيص بل كل ما يكون قاتلا فى الغالب ولكن ذكر المشهور وعبر به عن الكل فاذا ورد من هذا الجنس لفظ خاص الغينا خصوصه وأخذنا المعنى الكلي المراد به وقلنا كل تبرم بالوالدين فهو حرام وكل اتلاف لمال اليتامى حرام فيحصل معنا مقدمة كلية . فان قيل فالمعلوم بواقعة مخصوصة هل هو قضية كلية يفتقر تخصيصها إلى دليل أم هو جزئية فيفتقر تعميمها إلى دليل وذلك كقوله للأعرابي (اعتق رقبة) لما قال جامعت في نهار رمضان وكرجمه ماعزا لما زنى فهل ينزل ذلك منزلة قوله : كل من زنى فارجموه وكل من جامع أهله في نهار رمضان فليعتق رقبة . قلنا هو كقولك كل موصوف بصفة ماعز إذا زنى فارجموه وكل موصوف بصفة الأعرابي إذا هلك وأهلك بجماع أهله في نهار رمضان فليعتق رقبة ثم صفة الجماع هو الذي وصفه السائل والمعتبر من صفات الأعرابي ما عرفه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى نزل ترك الاستفصال مع إمكان الاشكال منزلة عموم المقال حتى ان لم يعرف أنه كان حراً أو عبداً كان هذا كالعموم في حق الحر والعبد وان عرف كونه حراً فالعبد ينبغي أن يتكلف إلحاقه بأن يظهر أنه لا يؤثر الرق بدفع موجبات العبادات . وانما نزلنا هذا منزلة العام لأنه قد قال حكمي فى الواحد حكمي في الجماعة . ولو كنا عرفنا من عاداته أنه يخصص كل شخص بحكم يخالف الآخر لما أقمنا هذا مقام العام لكن يعلم من أصحاب الظواهر أن المراد بالجزئيات المذكورة فى الربويات نفس تلك الجزئيات ولهذا مزيد تفصيل لا يحتمله هذا الكتاب وقد بينا عند النظر فى صورة القياس أن الحكم الخاص الجزئي انما يجعل كليا بستة طرق وهو بيان أن ما به الافتراق ليس بمؤثر وان ما به الاجتماع هو المناسب أو المؤثر ليكون

مناطا وهو أبلغ في الكشف عن الغرض وذلك لأن من الجزئيات ما يعلم ان المراد منها كلي ومنها ما لا يعلم ذلك كمن لم يعلم من أصحاب الظواهر ان المراد بالجزئيات الست المذكورة في الربويات أمر أعم منها وعرف كافة النظار أن المراد بالبر ليس هو البر بل معنى أعم منه اذ بقي ربا البر بعد الطحن اذ صار دقيقا وفارقه اسم البر فعلم أن المراد به وصف عام كلي اشترك فيه الدقيق والبر ولكن الكلي العام قد يعرف بالبديهة من غير تأمل كمعرفتنا بأن المحرم هو التبرم الدام دون التأفف الخاص وقد يشك فيه كالبر فان الدقيق والبر يشتركان في كليات مثل الطعم والاقتيات والكيل والمالية واذا وقع الشك فيه لم يمكن اثباته الا بأحد الطرق الستة التي ذكرناها والله أعلم .

النظر الثالث في المغلطات في القياس وفيه فصول

﴿الفصل الاول﴾ في حصر مثارات الغلط (اعلم) ان المقدمات القياسية اذا ترتبت من حيث صورتها على ضرب منتج من الاشكال الثلاثة وتفصلت منها الحدود الثلاثة أولا وهي الاجزاء الاولى اذ تميزت المقدمتان وهي الاجزاء الثواني وكانت المقدمات صادقة وغير النتيجة وأعرف منها كان اللازم منها بالضرورة حقا لا ريب فيه والذي لا يحصل منه الحق فانما لا يحصل لخلل في هذه الجهات التي ذكرناها اما لخروجه عن الاشكال أو لخروجه عن الضروب المنتجة منها أو لعدم التمايز في الحدود أو في المقدمات أو لادراج النتيجة في المقدمات فلا تكون غيرها أو لان النتيجة تكون متقدمة على إحدى المقدمات في المعرفة فلا تكون المقدمة أعرف من النتيجة فهذه سبع مثارات . فلنشرح كل واحد بمثال حتى يتيسر الاحتراز عنه فنقول (المثار الأول) أن لا تكون على شكل من الاشكال الثلاثة بأن لا يكون من الحدود حد مشترك اما موضوع فيهما أو محمول أو موضوع لاحدهما محمول للآخر فاذا انتفى الاشتراك حقيقة

ولفظاً لم يغلط الذهن فيه فان ذلك يظهر وإنما يغلط إذا وجد ما هو مشترك لفظاً مع اختلاف المعنى ولذلك وجب تحقيق القول في الالفاظ المشتركة لا سيما ما يشتبه منها بالمتواطئة ويعسر فيها درك الفرق وهو مثار عظيم للاغاليط . وقد ذكرنا تفصيل ذلك على الايجاز في كتاب مقدمات القياس الا أنا لم نذكر ثم إلا الالفاظ التي لا يتحد معناها وقد يكون الاشتراك سببه النظم والترتيب للألفاظ لا نفس الألفاظ ونحن نذكر من أمثلتها أربعة (الاول) ما ينشأ من مواضع الوقف والابتدا كما ذكرنا من قوله تعالى (إلا الله والراسخون في العلم) إذ له معنيان مختلفان فيطلق أمثاله في احدى المقدمتين بمعنى وفي الثاني بمعنى آخر فيبطل الحد المشترك ويظن ان ثم حد مشترك (الثاني) تردد الضمائر بين أشياء متعددة تحتمل الانصراف اليها كقولك كل ما علمه العاقل فهو كما علمه والعاقل يعلم الحجر فهو كالحجر فان قولك فهو متردد بين أن يكون راجعا الى العاقل أو الى المعقول ويسلم فى المقدمة على أنه راجع الى المعقول ويلبس فى النتيجة فيخيل رجوعه الى العاقل (الثالث) تردد الحروف الناسقة بين معنيين تصدق فى أحدهما وتكذب فى الآخر كقوله الخمسة زوج وفرد وهو صادق فيظن أنه يصدق قولنا أنه زوج وفرد معا وسببه اشتباه دلالة الواو فانه يدل على جمع الاجزاء اذ تقول الانسان عظم ولحم أي فيه عظم ولحم ويدل على جمع الاوصاف كقولنا الانسان حي وجسم فاذن يصدق ما ذكرناه في الخمسة بطريق جمع الاجزاء لا بطريق جمع الصفات واللفظ كاللفظ (الرابع) تردد الصفة بين أن تكون صفة للموضوع وصفة للمحمول المذكور قبله فانا قد نقول زيد بصير أي ليس بضرير ونقول زيد طبيب واذا نظمنا فقلنا زيد طبيب بصير ظن أنه بصير في الطب وهذه الالفاظ تصدق مفرقة وتصدق مجموعة على أحد التأويلين دون الآخر وأمثال ذلك مما يكثر ويرتفع به شكل القياس من حيث لا يعرف وفيما ذكرناه غنية (المثار الثاني) ألا يكون على ضرب

منتج من جملة ضروب الاشكال الثلاثة . مثاله قولك قليل من الناس كاتب وكل كاتب عاقل فقليل من الناس عاقل وهذه النتيجة صادقة ان لم ترد باثبات القليل نفي الكثير فان الكثير اذا كان عاقلا ففيه القليل وان أريد به أن القليل فقط هو كاتب وعاقل اختلط نظم القياس اذ كان قوله قليل من الناس كاتب يشتمل على مقدمتين بالقوة (احداهما) بعض الناس كاتب (والاخرى) ان ذلك البعض قليل فهما محمولان على البعض وقد حكم في المقدمة الثانية على أحد المحمولين وهو الكاتب دون الثاني فاختلط النظم وكذلك اذا قلت ممتنع أن يكون الانسان حجراً وممتنع أن يكون الحجر حيوانا فممتنع أن يكون الانسان حيوانا لأن هذا الضرب ألف من سالبتين غير فيهما اللفظ السلبي اذ قولك ممتنع أن يكون الانسان حجراً معناه لا انسان واحد حجر بل هذا القدر كاف لنفي النتيجة فان صغرى الشكل الاول مهما لم تكن موجبة لم ينتج أصلا وانما تكثر هذه الاغاليط اذا تشبث الذهن بالالفاظ دون أن يحصل المعاني بحقائقها (المثار الثالث) ألا تكون الحدود الثلاثة وهي الاجزاء الاولى متمايزة متكاملة كقولك كل انسان بشر وكل بشر حيوان فكل انسان حيوان. وقولك كل خمر عقار وكل عقار مسكر فكل خمر مسكر فان الحد الاوسط هو الحد الاصغر بعينه وانما تعدد اللفظ وهذا من استعمال الالفاظ المترادفة وهي التي تختلف حروفها وتتساوى حدود معانيها المفهومة وقد ذكرناها فليحترز منها أيضا (المثار الرابع) ألا تكون الاجزاء الثواني وهي المقدمات متفاضلة وذلك لا يتفق في الالفاظ المفردة البسيطة اذ يظهر فيها محل الغلط ولكن يتفق في الالفاظ المركبة وكم من لفظ مركب يؤدى معنى قوته قوة الواحد أو يمكن أن يدل عليه بلفظ واحد كما تقول الانسان يمشى ثم يمكنك أن تبدل لفظ الموضوع بالحيوان الناطق ولفظ يمشى بأنه ينتقل بنقل قدميه من موضع الى آخر حتى يطول اللفظ ويمكنك أن تعين التلبيس فيه ومن هذا

القبيل قولنا كل ماعلمه المسلم فهو كما علمه والمسلم يعلم الكافر فهو اذن كالكافر وهذه المقدمات متمايزة الحدود في الوضع ولكن الخلل في الاتساق فانه ترك التصريح بتفصيله والا فقولك ماعلمه المسلم موضوع وقولك فهو كما علمه محمول ولكن تردد معنى قولك هو وقد يكون بحيث لا يتميز في الوضع بل يكون فيه جزء يحتمل أن يكون من الموضوع وأن يكون من المحمول فانك تقول زيد الطويل أبيض فالمحمول هو الابيض فقط والطويل من الموضوع ويمكن ان يذكر الطويل بصيغة الذي فيرجع الى زيد بان تقول زيد الذي هو طويل أبيض وان قلت زيد طويل أبيض صار الطويل جزءاً من المحمول واذا لم يذكر الذي يكون بحيث يحتمل أن يراد به الذى والا يراد كما تقول الانسانية من حيث هي انسانية خاصة أو عامة فيحتمل أن يكون الموضوع الانسانية المجردة والمحمول الخاصة ويحتمل أن يكون الموضوع الانسانية فحسب والمحمول الخاصة من حيث هي انسانية إذ لو قلت الانسانية خاصة أو عامة لاخبرت عن شيء واحد . فاذا قلت الانسانية من حيث هى انسانية خاصة أو عامة أخبرت عن شيئين وكل خبر فهو محمول • ولهذا لو قلت الانسانية ليست من حيث هي انسانية خاصة ولا عامة صدق (١) ولو قلت الانسانية ليست خاصة ولا عامة كذب ويفهم الفرق بينهما عند ذكرنا لمعنى الكلي فى أحكام الوجود فيتشعب من هذه التركيبات المختلفة أغاليط يعسر حلها على حذاق النظار فضلا عن الظاهريين ولا تخلص عن مكامن الغلط الا بتوفيق الله فليستوفق الله تعالى الناظر في هذه العقبات حتى يسلم عن ظلماتها (المثار الخامس) أن تكون المقدمة كاذبة وذلك لا يخلوا اما أن يكون لالتباس اللفظ أو لالتباس

(١) قوله صدق لان الموضوع فيها الماهية لا بشرط أي الانسانية المطلقة التي هي أعم من المجردة والمخلوطة والماهية المطلقة لاتكون جهة الاطلاق فيها سببا لعموم ولا خصوص فلهذا يصدق قولك الانسانية ليست من حيث هي انسانية عامة أو خاصة وأما كذب قولك الانسانية لاخاصة ولا عامة فلانه رفع النقيضين اذ الماهية لا بقيد الاطلاق لابد لها من تجريد أو خلط

المعنى فان لم يكن ثم شيء من هذه الاسباب لم يذعن الذهن له ولم يصدق به فليس كلام الا فيما يغلط فيه العقلاء • فأما من يصدق بكل مايسمع فهو فاسد المزاج • عسر العلاج • أما التباس اللفظ فهو أن يكون بينه وبين الصادق مناسبة كما اذا اشتركت لفظتان في معنى وبينهما افتراق فى معنى دقيق فيظن ان الحكم الذى الفى صادقا على أحدهما صادق على الآخر ويقع الذهول عما فيه الافتراق من زيادة معنى أو نقصانه مع اتحاد المسمى وذلك مما يكثر كلفظ الستر والخدر • ولا يقال خدر الا اذا كان مشتملا على جارية والا فهو ستر وكالبكاء والعويل ولا يقال عويل الا اذا كان معه رفع صوت والا فهو بكاء وقد يظن تساويهما وكذا الثرى والتراب فان الثرى هو التراب ولكن بشرط النداوة وكذلك المأزق والمضيق فان المأزق هو المضيق ولكن لا يقال الا في مواضع الحرب وكذا الآبق والهارب فان الآبق هو الهارب ولكن مع مزيد معنى في الهارب وهو ان يكون من كد وخوف فان لم يكن سبب منفر فيسمى هاربا لا آبقاً وكما لا يقال لماء الفم رضاب الا مادام في الفم فاذا فارقه فهو بزاق ولا يقال للشجاع كمي الا اذا كان شاكي السلاح والا فهو بطل ولا يقال للشمس الغزالة الا عند ارتفاع النهار فهذه الالفاظ متماثلة في الاصل وفيها نوع تفاوت • وقد يظن أن الحكم على أحدها حكم على الاخر فيصدق به لهذا السبب • وأما السبب المعنوي للتغليط فهو أن تكون المقدمة صادقة فى البعض لا فى الكل فتؤخذ على انها كلية وتصدق ويقع الذهول عن شرط صدقها وأكثرها من سبق الوهم الى العكس فانا اذا قلنا كل قود فبعمد وكل رجم فبزنا فيظن أن كل عمد ففيه قود وان كل زنا ففيه رجم وهذا كثير التغليط لمن لم يتحفظ عنه والذي يصدق فى البعض دون الكل قد يكون بحيث يصدق في بعض الموضوع كقولنا الحيوان مكلف فانه يصدق في الانسان دون غيره وقد يصدق في كل الموضوع ولكن فى بعض الاحوال كقولنا الانسان

مكلف فانه لا يصدق في حالة الصبا والجنون وقد يصدق في بعض الاوقات كقولنا المكلف يلزمه الصلاة فانه لا يصدق في وقت الضحى إذ لا يجب فيه صلاة وقد يصدق بشرط خفي كقولنا المكلف يحرم عليه شرب الخمر فانه بشرط الا يكون مكرها فيترك الشرط وكذلك قولك اذا قتل مظلوماً هو مثل من قتل وهو صحيح بشرط أعني أن لا يكون القاتل أبا والقتيل ابنا فهذه الأمور لما كانت تصدق في الاكثر ولا تنتهض كلية صادقة الا اذا قيدت بالشرط فربما يذعن الذهن للتصديق ويسلمها على انها كلية صادقة فيلزم منها نتائج كاذبة (المثار السادس) أن لا تكون المقدمات غير النتيجة فتصادر على المطلوب في المقدمات من حيث لا تدرى كقولك ان المرأة مولى عليها فلا تلي عقد النكاح واذا طولبت بمعنى كونها مولى عليها ربما لم تتمكن من اظهار معنى سوى ما فيه النزاع وكذلك قول القائل يصح التطوع بنية تنشأ نهاراً لانه صوم عين واذا طولب بتحقيق معنى كونه صوم عين لم يستغن عن ان يجعل النتيجة جزءاً منه اذ يقال له ما معنى كونه صوم عين فيقول انه يصلح للتطوع فيقال وبهذا لا يثبت التعين اذ يصلح كل يوم قبل طلوع الفجر للقضاء ولا يقال صوم عين وان قال معناه انه لا يصلح لغير التطوع يقال وبهذا لا يثبت التعين فان الليل لا يصلح لغير التطوع ولا يقال له عين فيضطر الى ان يجمع بين المعنيين ويقول معناه أنه يصلح للتطوع ولا يصلح لغيره فيقال قوله يصلح للتطوع هو الحكم المطلوب عليه فكيف جعله جزءاً من العلة والعلة ينبغي أن تتقوم ذاتها دون الحكم ثم يترتب عليها الحكم فيكون الحكم غير العلة ونظائر هذا في العقليات تكثر فلذلك لم نذكره (المثار السابع) أن لا تكون المقدمات أعرف من النتيجة بل تكون اما مساوية لها في المعرفة كالمتضايفات وذلك مثل من ينازع في كون زيداً ابناً لعمرو فيقول الدليل على ان زيداً ابن لعمرو وهو ان عمراً أب لزيد وهذا محال لانهما يعلمان معاً ولا يعلم أحدهما بالآخر

وكذلك من يثبت أن وصفاً من الاوصاف علم بقوله الدليل عليه أن المحل الذي قام به عالم وهو هوس اذ لا يعلم كون المحل عالما الا مع العلم بكون الحال في المحل علماً • وقد تكون المقدمة متأخرة في المعرفة عن النتيجة فيكون قياساً دوريا وأمثاته فى العقليات كثيرة وأما في الفقهيات فكأن يقول الحنفي تبطل صلاة المتيمم اذا وجد الماء في خلالها لانه قدر على الاستعمال وكل من قدر على استعمال الماء لزمه ومن يلزمه استعمال الماء فلا يجوز له أن يصلي بالتيمم فيجعل القدرة على الاستعمال حداً أوسط وبطلان الصلاة نتيجة فيقال ان اردت به القدرة حساً فيبطل بما لو وجده مملوكا للغير وان أردت به القدرة شرعا فيقال مادامت الصلاة قائمة يحرم عليه الافعال الكثيرة فيحرم الاستعمال فالقدرة شرعا تحصل ببطلان الصلاة فالبطلان منتج للقدرة والقدرة سابقة عليه سبق العلة على المعلول أعني بالذات لا بالزمان فكيف جعل المتأخر في الرتبة علة لما هو متقدم في الرتبة وهو البطلان فهذه مثارات الغلط وقد حصرناها في سبعة اقسام ويتشعب كل قسم الى وجوه كثيرة لايمكن احصاؤها • فان قيل فهذه مغلطات كثيرة فمن الذي يتخلص منها • قلنا هذه المغلطات كلها لاتجتمع في كل قياس بل يكون مثار الغلط في كل قياس محصوراً والاحتياط فيه ممكن وكل من راعى الحدود الثلاثة وحصلها في ذهنه معاني لا الفاظاً ثم حمل البعض على البعض وجعلها مقدمتين وراعى توابع الحمل كما ذكرنا في شروط التناقض وراعى شكل القياس علم قطعاً ان النتيجة اللازمة حق لازم فان لم يثق به فليعاود المقدمات ووجه التصديق وشكل القياس وحدوده مرة أو مرتين كما يصنع الحساب في حسابه الذي يرتبه اذ يعاوده مرة أو مرتين فان فعل ذلك ولم تحصل له الثقة والطمأنينة فليهجر النظر(١) وليقنع بالتقليد فلكلٍ عمل رجال وكل ميسر لما خلق له .

---

(١) قوله فليهجر النظر الخ اعلم أن أسباب عدم الوصول إلى الحق أربعة (الاول)

﴿ الفصل الثاني في بيان خيال السوفسطائية ﴾

فلن قال قائل اذا كانت المقدمات ضرورية صادقة والعقول مشتملة عليها وهذا الترتيب الذي ذكرتموه في صورة القياس أيضاً واضح فمن أين وقع للسوفسطائية انكار العلوم والقول بتكافؤ الادلة أومن أين ثارت الاختلافات بين الناس في المعقولات • قلنا أما وقوع الخلاف فلقصور أكثر الافهام عن الشروط التى ذكرناها ومن يتأملها لم يتعجب من مخالفة المخالف فيها لاسيما وأدلة العقول تنساق الى نتائج لايذعن الوهم لها بل يكذب بها لا كالعلوم الحسابية فان الوهم والعقل يتعاونان فيها ثم من لايعرف الامور الحسابية يعرف انه لايعرفها وان غلط فيها فلا يدوم غلطه بل يمكن ازالته على القرب • وأما العلوم العقلية فليس كذلك • ثم من السفسطائية من أنكر العلوم الاولية والحسية كعلمنا بأن الاثنين أكثر من الواحد وكعلمنا بوجودنا وان الشيء الواحد اما ان يكون قديماً أو حادثاً فهؤلاء دخلهم الخلل من سوء المزاج وفساد الذهن بكثرة التحير في النظريات وأما الذين سلموا الضروريات وزعموا أن الادلة متكافئة في النظريات فانما حملهم عليه مارأوا من تناقض أدلة فرق المتكلمين وما اعتراهم في بعض المسائل من شبه واشكالات عسر عليهم حلها فظنوا انها لاحل لها أصلا ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم وضلالهم وقلة درايتهم بطريق النظر ولم يتحققوا شرائط النظر كما قدمناه ونحن نذكر جملة من خيالاتهم ونحاها ليعرف أن القصور ممن ليس يحسن حل الشبه والا فكل

نقصان الاستعداد «الثاني» حيلولة اعتقاد وراثي بينه وبينه «الثالث» عدم معرفة الدليل المناسب للمطلوب «الرابع» عدم تمام الدليل المناسب فالمصنف يريد أن يقول ان الانسان الذي حصل الدليل المناسب بتمامه مع استيفاء الشروط ثم لم يحل بينه وبين الحق اعتقاد وراثي ولكن مع هذا لم يصل الى الحق المطلوب فذلك لنقص استعداده وهو مما لا دواء له لذا قال فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له ،

أمر اما أن يعرف وجوده ويتحقق أو يعرف عدمه ويتحقق أو يعلم انه من جنس ماليس للبشر معرفته ويتحقق ذلك أيضاً ومثارات خيالهم ثلاثة اقسام (الاول) مايرجع الى صورة القياس فمنها قول القائل ان من أظهرماذ كرتموه قولكم ان السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها فاذا قلنا لا انسان واحد حجر لزم منه قولنا لاحجر واحد انسان وتظنون أن هذا ضرورى لايتصور ان يختلف وهو خطأ اذ حكم الحس به فى موضع فظن انه صادق فى كل موضع فانا نقول لاحائط واحد فى وتد ولا نقول لا وتد واحد فى حائط ونقول لادن واحد فى شراب ولا نقول لا شراب واحد دن فنقول نحن ادعينا أن ذات المحمول مهما عكس على ذات الموضوع بعينه اقتضى ماذكرناه كما نقول لا دن واحد شراب فلا جرم يلزم بالضرورة انه لا شراب واحد دن لان المباينة اذا وقعت بين شيئين كلية كانت من الجانبين اذ لو فرض الاتصال فى البعض كذبت كون المباينة كلية وهذا المثال لم يعكس على وجهه ولم يحصل المعنيان اللذان المباينة بينهما فاذا حصلا لزم العكس فانا اذا قلنا لاحائط واحد فى الوتد فالمحمول قولنا في الوتد لا مجرد الوتد فاذا وقعت المباينة بين الحائط وبين الشيء الذى قدرناه فى الوتد فعكسه لازم وهو ان كل ماهو فى الوتد فليس بحائط فلاجرم نقول لاشيء واحد مما هو في الوتد حائط ولاشيء واحد مما هو في الشراب دن وحل هذا انما يعسر على من يتلقى هذه الأمور من اللفظ لا من المعنى . وأكثر الاذهان يعسر عليها درك مجردات المعانى من غير التفات الى الالفاظ ومنها قول القائل ادعيتم أن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية حتى اذا صح قولنا كل انسان حيوان صح قولنا لامحالة بعض الحيوان انسان وليس كذلك فانا نقول كل شيخ قد كان شابا ولا نقول بعض الشبان قد كان شيخاً وكل خبز فقد كان براً ولا نقول بعض البر قد كان خبزاً فنقول مثار الغلط ترك الشرط في العكس فانه اذا ادخل بين الموضوع والمحمول قولنا قد كان

فاما أن يراعى فى العكس واما أن يلغى من كلتاالقضيتين فان الغى هذا كذبت المقدمتان جميعاً وهو ان تقول كل شيخ حدث وكل حدث شيخ وهوموضوع ومحمول مجرد فاذا قلت كل شيخ فقدكان شابا فعكسه بعض من كان شاباشيخ وذلك مما يلزم لامحالة ان صدق الاول فمن لم يتفطن لمثل هذه الامور يضل فيحكم بلزوم الضلال فى نفسه ويظن الا طريق الى معرفة الحق • ومنها تشككهم فى الشكل الاول وتوهمهم انكم ادعيتم كونه منتجاً وقول القائل الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حي فالانسان وحده حي فالنتيجة خطأ والشكل هو الشكل الاول فانهما موجبتان كليتان وان جعلت قولنا الانسان وحده ضحاك جزئية جاز إذ تكون هى الصغرى ولايشترط في الشكل الاول الا كون الكبرى كلية فنقول منشأ الغلط ان قوله وحده لم يراع في المقدمة الثانية وأعيد في النتيجة فينبغي الا يعاد أيضاً في النتيجة حتى يلزم ان الانسان حي أو يعاد في المقدمة الثانية حتى تصير كاذبة فيقال والضحاك وحده حى فان معنى قولنا الانسان وحده ضحاك ان الانسان دون غيره ضحاك فهما على التحقيق مقدمتان احداهما ان الانسان ضحاك والاخرى ان غير الانسان ليس بضحاك فاذا قلت والضحاك حي حكمت على محمول احدى المقدمتين وهي قولك الانسان ضحاك وتركت الحكم على محمول المقدمة الثانية وهي قولنا غير الانسان ليس بضحاك فاذا اقتصرت في احدى المقدمتين على شىء فاقتصر في النتيجة عليه وقل الانسان حي ولا تقل وحده لان الحكم يتعدى من الحد الاوسط الى الاصغر مهما حكمت على الاوسط والاوسط ههنا هو الضحاك مثبتاً للانسان منفياً من غيره فالحكم الذي على الضحاك ينبغي أن يكون محمولا على جزئيه جميعاً ولم تتعرض فى المقدمة الثانية التى تذكر فيها محمول الاوسط للجزء الثاني من الاوسط فمن امثال هذا تضل الاذهان الضعيفة والانسان اذا تعذر عليه شيء لم تسمح نفسه بأن يحيل على عجز نفسه فيظن أنه ممتنع في

ذاته ويحكم بأن النظر ليس طريقاً موصلا الى اليقين وهو خطأ • ومنها قولهم الاثنان ربع الثمانية والثمانية ربع الاثنين والثلاثين فالاثنان ربع الاثنين والثلاثين وهذا من اهمال شرط الحمل فى الاضافيات وسببه ظاهر اذ نتيجة هذا ان الاثنين ربع ربع الاثنين والثلاثين ثم ان صحت مقدمة أخرى وهي ان ربع الربع ربع صح ماذكروه • واذا قلنا زيد مثل عمرو وعمرو مثل خالد لم يلزم أن يكون زيد مثل خالد بل اللازم أن زيداًمثلا مثل مثل خالد فان صح لنا مقدمة أخرى وهي ان مثل المثل مثل فعندذلك تصح النتيجة فقد أهملوا مقدمة لا بد منها وهي كاذبة فليحترز عن مثله • ومنها قولهم ممتنع أن يكون الانسان حجراً وممتنع أن يكون الحجر حياً فممتنع أن يكون الانسان حياً• وقد ذكرنا وجه الغلط فيه وانهما سالبتان لاينتجان وضعاً بصفة الايجاب وكما أن الموجبة قد تظن سالبة في قولنا زيد غير بصير• فكذلك السالبة تظن موجبة في قولنا ممتنع أن يكون الانسان حجراً وكل ذلك لملاحظة الالفاظ دون تحقيق المعاني . ومنها قولهم العظم لافي شيء من الكبد والكبد فى كل انسان فالعظم لافي شيء من الانسان والنتيجة خطأ فاذا تأملت هذا عرفت مثار الغلط فيه من الطريق الذي ذكرناه (١) وكذلك يتشكك في الشكل الثاني والثالث بامثال ذلك و بعد تعريف الطريق لاحاجة الى تكثير الامثلة . فهذه هي الشكوك فى صورة القياس

﴿ القسم الثاني ﴾ في الشكوك التى سببها الغلط في المقدمات . فمنها انهم يقولون نرى أقيسة متناقضة ولو كان القياس صحيحا لما تناقض موجبها • مثاله من ادعى أن القوة المدبرة من الانسان فى القلب استدل عليه بأني وجدت الملك المدبر يتوطن وسط مملكتـه والقلب فى وسط البدن • ومن ادعى انها في

(١) قوله من الطريق الذي ذكرناه يعني انه لم يأخذ الحد الاوسط بتمامه في المقدمة الثانية وان اللازم منه ليس ما قاله المعترض بل اللازم ان العظم ليس هو في شيء مما هو في كل انسان اعنى الكبد وان مثار الغلط استعمال السالبة الصغرى في الشكل الاول

الدماغ استدل بأني وجدت أعالي الشيء اصفى واحسن من أسافله والدماغ اعلى من القلب • ومثاله أيضاً قول القائل أن الرحيم لا يؤلم البريء عن الجناية والله أرحم الراحمين فاذن لا يؤلم بريا عن الجناية وهذه النتيجة كاذبة اذ نرى ان الله تعالى يؤلم الحيوانات والبهائم والمجانين من غير جناية منهم فنشك في قولنا انه أرحم الراحمين أو في قولنا ان الرحيم لا يؤلم من غير فائدة مع القدرة على ترك الايلام • ومثاله أيضاً قول القائل التنفس فعل ارادي كالمشى لا كالنبض لأنا نقدر على الامتناع منه • وقائل آخر يقول ليس بارادي اذ لو كان إراديا لما كنا نتنفس في النوم ولكنا نقدر على الامتناع منه في كل وقت أردنا كالمشى ونحن لا نقدر على امساك النفس في كل وقت فتناقض النتيجتان • ومثاله أيضاً قولنا أن كل موجود فاما متصل بالعالم واما منفصل وما ليس بمتصل ولا منفصل فليس بموجود فهذا أولي • وقد أدعى جماعة باقيسة مشهورة وانتم منهم ان صانع العالم ليس داخل العالم ولا خارجه • فكيف يوثق بالقياس وكذلك ادعى قوم ان الجوهر لا يتناهى في التجزي ونحن نعلم ان كل ماله طرفان وهو محصور بينهما فهو متناهي وكل جسم فله طرفان وهو محصور بينهما فهو اذن متناهي وادعى قوم انه يتناهى الى جزء لا ينقسم ونحن نعلم أن كل جوهر بين جوهرين فانه يلاقي أحدهما بغير ما يلاقي به الآخر فاذن فيه شيئان متغايران وهذا القياس أيضاً قطعي كالاول بلا فرق • ومثاله أيضا ما نعلم بالضرورة من أن الثقيل لا يقف في الهواء • وقد قال جماعة أن الارض واقفة في الهواء والهواء محيط بها والناس معتمدون عليها من الجوانب حتى ان الواقفين على نقطتين متقابلتين من كرة الارض تتقابل أخمص أقدامهما ونحن بالضرورة نعلم ذلك فهذا وأمثاله يدل على ان المقاييس ليست تورث الثقة واليقين فنقول كما أن الاول شك نشأ من الجهل بصورة القياس فهذا نشأ من الجهل بمادة القياس وهي المقدمات الصادقة اليقينية والفرق بينها وبين غيرها • فهما

سلم مالا يجب أن يسلم لزم منه لا محالة نتائج متناقضة • فاما الاول من هذه الأمثلة فهو قياس الف من مقدمات وعظية خطابية اذا أخذ فيه شيء واحد ووجد على وجه فحكم به على الجميع • ونحن قد بينا ان الحكم على الجميع بجزئيات كثيرة ممتنع فكيف الحكم بجزئي واحد بل اذا كثرت الجزئيات لم تفد الا الظن ثم لا يزال يزداد الظن قوة بكثرة الامثلة ولكن لا ينتهي الى العلم • وأما الثاني فمؤلف من مقدمات مشهورة جدلية سلم بعضها من حيث استبشع نقيضها اما لما فيه من مخالفة الجماهير واما لما فيه من مخالفة ظاهر لفظ القرآن وكم من انسان يسلم الشيء لانه يستقبح منعه أو لانه ينفر وهمه عن قبول نقيضه وقد نبهنا على هذا في المقدمات • وموضع المنع فيه وصف الله بالرحمة على الوجه الظاهر الذي فهمه العامة والله تعالى مقدس عنه (١) بل لفظ الرحمة والغضب مؤول في حقه كلفظ النزول والمجيء وغيرهما فاذا أخذ بالظاهر وسلم لا عن تحقيق لزمت النتيجة الكاذبة وكونه رحيما بالمعنى الذي تفهمه العامة مقدمة ليست أولية وليس يدل عليها قياس بالشرط المذكور فمحل الغلط ترك التأويل في محل وجوبه وعلى هذا ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين فانهم ألفوها من مقدمات مسلمة لاجل الشهرة أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ومن غير كونها أولية واجبة التسليم • وأما الثالث فاليقين والصحيح أنه فعل ارادي وقول من قال لو كان اراديا لما كان يحصل في النوم ولكنه يحصل فيه فليس بارادي فهو شرطي متصل استثنى فيه نقيض التالي واستنتج نقيض المقدم فصورة القياس صحيحة ولكن لزوم التالي للمقدم غير مسلم فان الفعل الارادي قد يحصل في النوم فكم من نائم

---

(١) قوله والله تعالى مقدس عنه — فمعنى الرحمة في حقه تعالى ليس رقة القلب بل التفضل والاحسان وهذا لايمنع من أنه تعالى له الخلق والامر يفعل مايشاء ويحكم مايريد وهو تعالى في عين ايلام المتألم متعطف عليه بنعم لاتحصى

يمشي خطوات مرتبة ويتكلم بكلمات منظومة وقوله لو كان ارادياً لقدر على الامتناع منه فى كل وقت فغير مسلم بل يأكل الانسان ويبول بالارادة ولا يقدر على الامتناع في كل وقت لكن يقدرعلى الامتناع في الجملة لا مقيداً بكل وقت فان قيد بكل وقت كان كاذبا ولم يسلم لزوم التالي للمقدم . وأما الرابع وهو ان كل موجود فاما متصل بالعالم أو منفصل فهي مقدمة وهمية ذكرنا وجه الغلط فيها وميزنا الوهميات و بينا انها لا تصلح ان تجعل مقدمات في البراهين وهو منشأ الضلال أيضا في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ ولكن ذكر الموضع الذي يغلط الوهم فيه طويل (١) يستقصى فى كتاب غير هذا الكتاب . وأما الخامس وهو وقوف الارض فى الهواء فلا استحالة فيه وقول القائل كل ثقيل فمائل الى أسفل والارض ثقيلة فينبغي أن تميل إلى أسفل ومن ذلك يلزم ان تخرق الهواء ولا تقف غلط منشأه اهمال لفظ الاسفل وانه ما معناه فان الاسفل يقابله اعلى فلا بد من جهتين متقابلتين وتقابل الجهتين اما ان يكون بالاضافة الى رأس الآدمي ورجله حتى لولم يكن آدمي لم يكن أسفل ولا أعلى ولو انتكس آدمي لصار جهة الاسفل اعلي وهو محال واما ان يكون الاسفل هو ابعد المواضع عن الفلك المحيط وهو المركز والاعلى هو اقرب المواضع الى المحيط فان صح هذا فالارض اذا كانت فى المركز فهي فى أسفل سافلين فلا يتصور ان تنتقل لان اسفل سافلين غاية البعد

(١) قوله ولكن ذكر الموضع الخ براهين الحكماء على ابطال الجزء الكلامي كثيرة جدا وعلى فنون وأنواع عديدة وقد ألهمت برهانا مختصرا في عنفوان الشباب ذلك هو أن التحيز في أول النظر عبارة عن اتحاد البعد المادي بالبعد المجرد فكل متحيز فهو ذو بعد ومقدار ومهما ثبت المقدار دل ذلك على قبول الانقسام ولو فرضا ومهما ثبت قبول الانقسام فقد انتفى الجزء الكلامي وثبت قبول القسمة الى مالا نهاية وقولهم أن كل جسم فهو محصور بين حاصرين وكل ما كان كذلك فهو متناهي ولا بد أن تقف قسمته ذهول عن أن القسمة لا تنحصر في الفعلية بل ولا في الوهمية فتدبر فانه موضع دقيق لذا قال المصنف ان ذكر الكلام فيه طويل يستقصى في غير هذا الكتاب .

عن المحيط وهو المركز ومهما جاوزت المركز في أي جانب كان فارقت الاسفل الى جهة الأعلى فان كان المعنى بالاسفل هـذا فما ذكروه ليس بمحال وان كان المعنى بالأعلى والأسفل ما يحاذي جهة رأسنا وقدمنا فما ذكروه محال فتأمل جداً حد الأسفل حتى يتبين لك أحد الأمرين وانما تعرف ذلك بالنظر في حقيقة الجهة وانها بم تتحد أطرافها المتقابلة . ولا يمكن شرحه في هذا الكتاب(١) فاذن هذه الأغاليط نشأت من تسليم مقدمات ليست واجبة التسليم ومثاراتها قد جرى التنبيه عليها فليقس بما ذكرناه مالم نذكره

﴿ القسم الثالث ﴾

شكوك تتعلق بالنتيجة من وجه وبالمقدمة من وجه منها قولهم هذه النتائج ان حصلت من المقدمات فالمقدمات بماذا تحصل وان حصلت من مقدمات أخرى وجب التسلسل الى غير النهاية وهو محال وان كانت حصلت من المقدمات التي تفتقر الى مقدمات فهل هي علوم حاصلة في ذهننا منذ خلقنا أو حصلت بعد أن لم تكن فان كانت حاصلة منذ خلقنا فكيف كانت حاصلة ولا نشعر بها إذ ينقضي على الانسان أطول عمره ولا يخطر بباله ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فكيف يكون العلم بكونها متساوية حاصلا في ذهنه وهو غافل عنه وان لم تكن حاصلة فينا أول الامر ثم حدثت فكيف حدث علم لم يكن بغير اكتساب وتقدم مقدمة يحصل بها وكل علم مكتسب فلا يمكن الا بعلم قد سبق ويؤدي الى التسلسل • قلنا كل علم مكتسب فبعلم قد سبق اكتسب

---

(١) قوله ولا يمكن شرحه الخ موضعه من الحكمة فصل اثبات المحدد . هناك برهن على انه لابد من جهتين العلو والسفل بما مختصره انا نرى بعض الاجسام يتحرك الى جهة فوق وبعضها الى جهة تحت والتحرك الى العدم المحض محال وأيضا قد برهن تناهي البعد واستحالة الخلاء فلا بد من ملاء هو آخر الملاء واذا ثبت وجود جهتين فلا بد من جسم كري يتحددان به احداهما بمحيطه والاخرى بمركزه حتى يكون بينهما غاية البعد كما تقتضي النسبة بين العلو والسفل هذا والتفصيل لا يليق بكتب المنطق الذي هو آلة الحكمة

اذ العلم اما تصور أو تصديق والتصور بالحد وأجزاء الحد ينبغي أن تعلم قبل الحد فماذا ينفع قولنا في تحديد الخمر انه شراب مسكر معتصر من العنب لمن لايعرف الشراب والمسكر والعنب والمعتصر فالعلم بهذه الاجزاء سابق ثم هي أيضاً ان عرفت بالتحديد وجب أن يتقدمها علم بأجزاء الحد ويتسلسل ولكن ينتهي الى تصورات هى أوائل عرفت بالمشاهدة بحس باطن أو ظاهر من غير تحديد وعليها ينقطع وكذلك التصديق بالنتيجة فانه يستدعي تقدم العلم بالمقدمات لامحالة وكذا المقدمات الى أن يرتقي الى أوائل حصل التصديق بها لابالبرهان فيبقى قولهم ان تلك الاوائل كيف كانت موجودة فينا ولانشعر بها أو كيف حصلت بعد أن لم تكن من غير اكتساب ومتى حصلت • فنقول تيك العلوم غير حاصلة بالفعل فينا في كل حال ولكن إذا تمت غريزة العقل فتيك العلوم بالقوة لابالفعل ومعناه (١) ان عندنا قوة تدرك الكليات المفردات باعانة من الحس الظاهر والباطن وقوة مفكرة حادثة للنفس شأنها التركيب والتحليل وتقدر على نسبة المفردات بعضها الى بعض وعندنا قوة تدرك ما أوقعت القوة المفكرة النسبة بينهما من المفردات والنسبة بينهما بالسلب والايجاب فتدرك القديم والحادث وتنسب أحدهما الى الآخر فتسبق القوة العاقلة الى الحكم بالسلب وهو ان القديم لايكون حادثاً وتنسب

(١) قوله ومعناه الخ اعلم أن الحكماء عرّفوا النفس الانسانية بانها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة مايدرك الكليات ويعمل الاعمال الفكرية وبذلك جعلوا للانسان قوتين العقل النظري الذي شأنه ادراك النظريات التي لايقصد منها العمل — والعقل العملي الذي شأنه التدبير بعد الفكر والروية ثم جعلوا للعقل النظري أربع مراتب العقل الهيولاني الذي لم يرتسم بشيء من العلوم الانسانيه ثم العقل بالملكة وهو المرتسم بالبديهيات بعد ادراك المحسات وانتزاع الكليات منها بتجريدها من الغواشي الغريبة واللواحق المادية ثم العقل بالفعل وهو المرتسم بكثير من النظريات مخزونة عندها ثم العقل المستفاد وهو مطالعة المعقولات بالفعل ثم أن ادراك البديهيات كما قال المصنف يتوقف على أمرين الحواس والمفكرة أما الاولى فلان المحسوسات مبادي انتزاع المعقولات وأما الثانية فلامرين الانتزاع وايقاع النسبة فتدبر•

الحيوان الى الانسان فتقضي بأن النسبة بينهما الايجاب وهو ان الانسان حيوان وهذه القوة تدرك بعض هذه النسب من غير وسط ولا تدرك بعضها فتتوقف الى الوسط كما تدرك العالم والحادث والنسبة بينهما فلا تقضى بالسلب كما قضت بين القديم والحادث ولا بالايجاب كما قضت فى الحيوان والانسان بل تتوقف الى طلب وسط وهو أن تعرف انه لا يفارق الحوادث فلا يسبقها وان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث • فان قيل فهذه التصديقات قسمتموها الى ما يعرف بوسط والى ما يعرف معرفة أولية بغير وسط ولكن هذه التصديقات يسبقها التصورات لا محالة إذ لا يعلم ان العالم حادث من لم يعلم الحادث مفرداً والعالم مفرداً ولا يعلم الحادث إلا من علم وجوداً مسبوقاً بعدم ولا يعلم الوجود المسبوق بعدم من لا يعلم العدم والوجود والتقدم والتأخر وان التقدم هنا هو للعدم والتأخر للوجود فهذه المفردات لابد من معرفتها واما مدركها فان كان هذا الحس فالحس لا يدرك الا شخصا واحداً فينبغي ان لا يكون التصديق الا في شخص واحد فاذا رأى شخصاً وجملته أعظم من جزئه فلم يحكم بأن كل شخص فكله أعظم من جزئه وهو لم يشاهد بحسه الا شخصا معينا فليحكم على ذلك الشخص المعين وليتوقف في سائر الاشخاص الى المشاهدة وان حكم على العموم بأن كل كل فهو أعظم من الجزء فمن أين له هذا الحكم وحسه لم يدرك الا شخصاً جزئياً . قلنا الكليات معقولة لا محسوسة والجزئيات محسوسة لا معقولة والاحكام الكلية للعقل على الكليات المعقولة وينكشف هذا بالفرق بين المعقول والمحسوس فان الانسان معقول وهو محسوس يشاهد في شخص زيد مثلا ونعنى بكونه مدركا من وجهين ان الانسان المحسوس قط لا يتصور ان يحس الا مقرونا بلون مخصوص وقدر مخصوص ووضع مخصوص وقرب أو بعد مخصوص وهذه الامور عرضية مقارنة للانسانية ليست ذاتية فيها فانها لو تبدلت لكان الانسان هو ذلك الانسان فأما الانسان المعقول فهو انسان

فقط يشترك فيه الطويل والقصير والقريب والبعيد والاسود والابيض والاصغر والاكبر اشتراكا واحداً فاذن عندك قوة يحضرها الانسان مقترنا بأمور غريبة عن الانسانية ولا يتصور ان تحضرها الا مقرونة بهذه الأمور الغريبة فتسمى تلك القوة حساً وخيالا وعندك قوة أخرى يحضرها الانسان مجرداً عن الامور الغريبة وان فرضت اضدادها لم تؤثر فيه وتسمى تلك قوة عاقلة فقد ظهر لك ان بين ادراك الحس للشخص المعين الذي تكتنفه أعراض غريبة لاتدخل في ماهيته وبين ادراك العقل بمجرد ماهية الشيء غير مقرون بما هو غريب عنه غاية التباعد والاحكام الكلية على الماهية الكلية المجردة عن المواد والاعراض الغريبة . فان قيل وكيف حصل بمشاهدة شخص جزئي علم كلي وكيف أعان الحس على تحصيل ماليس بمحسوس . قلنا الحس يؤدي الى القوة الخيالية مثل المحسوسات وصورها حتى يرى الانسان شيئاً ويغمض عينيه فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده على طبق المشاهد حتى كأنه ينظر اليه بالقوة الخيالية غير قوة الحس وليست هذه القوة لكل الحيوانات بل من الحيوانات ما تغيب صورة المحسوس عنه بغيبة المحسوس وانما بقاء هذه الصور بالقوة الحافظة لما انطبع في الخيال اذ ليس يحفظ الشيء مايقبله بالقوة التي تقبله اذ الماء يقبل النقش ولا يحفظه والشمع يقبل ويحفظ فالقبول بالرطوبة والحفظ باليبوسة . ثم هذه المثالات والصور اذا حصلت في القوة الخيالية فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجة فاذا طالعتها وجدت عندها مثلا صورة شجرة وحيوان وحجر فتجدها متفقة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كلياً واحداً فتعقل الجسم المطلق وتأخذ ما فيه الاختلاف وهو الحيوانية وتجعله كليات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن ثم تعرف ماهو ذاتي وما هو غريب فتعلم ان الجسمية للحيوان ذاتي اذ لو انعدم لانعدم ذاته وان البياض للحيوان ليس

كذلك فيتميز عندها الذاتي من غير الذاتي والاعم عن الاخص وتكون تلك مبادي التصورات النوعية فهذه المفردات الكلية حاصلة بسبب الاحساس وليست محسوسة ولا يتعجب من ان يحصل مع الاحساس ما ليس بمحسوس فان هذا موجود للبهائم اذ الفارة تميز السنور وتدركه بالحس وتعرف عداوته لها والسخلة تدرك موافقة أمها لها فتتبعها والعداوة أو الموافقة ليست بمحسوس (١) بل هي مدرك قوة عند الحيوان تسمى الوهم أو المميز وهي للحيوان كالعقل للانسان وللانسان أيضاً ذلك المميز مع العقل فاذن يحصل للعقل من الجزئيات الخيالية مفردات كلية تناسب الخيال من وجه وتفارق من وجه وسنبين وجه مناسبته له ومفارقته في كتاب أحكام الوجود وأقسامه. وحاصل الكلام ان العلوم الأول بالمفردات تصوراً وبما لها من النسب تصديقاً تحدث في النفس من الله تعالى أو من ملك من ملائكته عند حصول قوة العقل للنفس وعند حصول مثل المحسوسات في الخيال ومطالعته لها والقوة العقلية كأنها القوة الباصرة في العين ورؤية الجزئيات الخيالية كتحديق البصر الى الاجسام المتلونة واشراق نور الملك على النفوس البشرية يضاهي اشراق نور السراج على الاجسام المتلونة أو اشراق نور الشمس عليها وحصول العلم بنسبة تلك المفردات يضاهي حصول الابصار بائتلاف ألوان الاجسام ولذلك شبه الله تعالى هذا النور على طريق ضرب مثال محسوس بمشكاة فيها مصباح وان بان لك أن النفس جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا هو منطبع في جسم كان قوله تعالى (زيتونة لا شرقية ولا غربية) موافقة لحقيقته في براءته عن الجهات كلها وان لم يبين لك ذلك بطريق النظر فيكون تأويل هذا التمثيل على وجه آخر • والمقصود من هذا كله ان يتضح لك وجه حصول العلوم الأولية

(١) قوله والعداوة والموافقة الخ انما كانتا غير محسوستين لانهما نسبتان والنسب من الامور المعنوية وان كانت تقبل التعين بالاضافة الى الجزئيات •

تصوراً وتصديقاً فان معرفة ذلك من أهم الأمور واياه قصدنا وان أوردناه في معرض ابطال السفسطة فهذا مدخل واحد من مداخل المتشككين وأهل الحيرة وقد كشفناه • ومنها قولهم ان الطريق الذي ذكرتموه في الانتاج لا ينتفع به لأن من علم المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات بل في المقدمات عين النتيجة فان من عرف أن الانسان حيوان وان الحيوان جسم فيكون قد عرف في جملة ذلك ان الانسان جسم فلا يكون العلم بكونه جسما علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات • قلنا العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين • وأما مثال الانسان والحيوان فلا نورده الا للمثال المحض وانما ينتفع به (١) فيما يمكن أن يكون مطلوباً مشكلا وليس هذا (٢) من هذا الجنس بل يمكن أن لا يتبين للانسان النتيجة وإن كان كل واحدة من المقدمتين بينة عنده فقد يعلم الانسان أن كل جسم مؤلف وان كل مؤلف حادث وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث الى الجسم وان الجسم حادث فنسبة الحدوث الى الجسم غير نسبة الحدوث الى المؤلف وغير نسبة المؤلف الى الجسم بل هو (٣) علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين واحضارهما معاً في الذهن مع توجه النفس نحو طلب النتيجة • فان قال قائل اذا عرفت ان كل اثنين زوج فهذا الذي في يدي زوج أم لا • فان قلت لا أدري فقد بطل دعواك بان كل اثنين زوج فانه اثنان ولم تعرف انه زوج وان قلت أعرفه فما هو • قلنا قد يجاب عن هذا بأن من قال ان كل اثنين زوج فيعني به ان كل اثنين نعرفه اثنين فهو زوج وما في يدك لم نعرف أنه اثنان وهذا الجواب فاسد بل كل اثنين فهو في نفسه زوج سواء عرفناه أو لم نعرفه ، لكن

(١) قوله به أي بهذا الاقتران

(٢) قوله وليس هذا أي المطلوب في المثال المذكور من جنس المطلوب المشكل

(٣) قوله بل هو يعني أن الجسم حادث

الجواب أن تقول ان كان ما فى يدك اثنين فهو زوج • فان قلت فهل هو اثنان • فأقول لا أدري (١) وهذا الجهل لا يضاد قولي أن كل اثنين زوج بل ضده ان أقول كل اثنين ليس بزوج أو بعض الاثنين ليس بزوج فاذن ينبغي أن نتعرف انه هل هو اثنان فان عرفنا أنه اثنان علمنا أنه زوج واخطرنا ذلك بالبال ويتصور أن تغفل عن النتيجة مع حضور المقدمتين فكم من شخص ينظر الى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل • ولو قيل له أما تعلم أن هذه بغلة فيقول نعم • ولو قيل له أما تعلم أن البغل لا يحمل لقال نعم • فلو قيل فلم غفلت عن النتيجة وظننت ضدها • فيقول لاني كنت غافلا عن تأليف المقدمتين واحضارهما جميعاً في الذهن متوجها الى طلب النتيجة • فقد انكشف بهذا ان النتيجة وان كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكليات فهي علم زائد عليها بالفعل • ومنها قول بعض المتشككين انك لو طلبت بالتأمل علماً فذلك العلم تعرفه أم لا فان عرفته فلم تطلبه وان لم تعرفه فان حصلته فمن أين تعلم أنه مطلوبك وهل أنت الا كمن يطلب عبداً آبقا لا يعرفه فان وجده لم يعرف انه هو أم لا • فنقول العلم الذي نطلبه نعرفه من وجه ونجهله من وجه اذ نعرفه بالتصور بالفعل ونعرفه بالتصديق بالقوة ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل فانا اذا طلبنا العلم بأن العالم حادث فنعلم الحدوث والعالم بالتصور وانا قادرون على التصديق به ان ظهر حد أوسط بين العالم والحدوث كمقارنة الحوادث أوغيرها فانا نعلم ان المقارن للحوادث حادث فان علمنا ان العالم مقارن للحوادث علمنا بالفعل انه حادث واذا علمناه عرفنا انه مطلوبنا اذ لو لم نعرفه بالتصور من قبل لما عرفنا أنه

(١) قوله فاقول لاأدري يعني أن المسؤول عنه انما يكون أصغر في مقدمة صغرى والاصغر يندرج في الاوسط بالفعل عند ذكره بالفعل وبالقوة عند عدم ذكره فقوله فاذن ينبغي الخ يعني لابد من ابرازه بالفعل في مقدمة اولى على حده حتى يحصل الاندراج بالفعل

المطلوب ولو كنا نصدق به بالفعل لما كنا نطلبه كالعبد الآبق نعرفه بالتصور والتخيل من وجه ونجهل مكانه فاذا أدركه الحس في مكانه دفعة علمنا انه المطلوب ولو لم نكن نعرفه لما عرفناه عند الظفر به فلو عرفناه من كل وجه اي عرفنا مكانه لما طلبناه فهذا ما اردنا ان نورده من الشبه المشككة المحيرة للسوفسطائية ولم يكن الغرض في ايراده مناظرتهم بل الكشف عن هذه الدقائق • فان طالب اليقين بمسالك البراهين ينتفع بمعرفتها غاية الانتفاع والا فالسوفسطائي كيف يناظر ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر ولا ينبغي ان يتعجب من اعتقاد السفسطة والحيرة مع وضوح المعقولات فان ذلك لا يتفق الا على الندور لمصاب في عقله بآفة فانا نشاهد جماعة من أرباب المذاهب هم السوفسطائية والناس غافلون عنهم فكل من يناظر في ايجاب التقليد او ابطال النظر سوفسطائي فى الزجر عن النظر لا مستندلهم الا ان العقول لا ثقة بها والاختلاف فيها كثيرة فسلوك طريق الأمن وهو التقليد أولى • فاذا قيل لهم فهل قلدتم صدق نبيكم وتميزون بينه وبين الكاذب ام تقليدكم كتقليد اليهود والنصارى وان كان كتقليدهم فقد جوزتم كونكم مبطلين وهذا كفر عندكم وان لم تجوزوه فتعرفونه بالضرورة(١) أو بنظر العقل فان عرفتموه بالنظر فقد اثبتم فنظر • وقد اختلف الناس فى هذا النظر وهو تصديق الانبياء كما اختلفوا في سائر النظريات • وفي اثبات صدق الانبياء بالمعجزات من الاغوار والاغماض ما لا يكاد يخفى على النظار وبهذا الاعتقاد صاروا اخس رتبة من السوفسطائي فانهم مثبتون بانكار النظر ونافون اذ اثبتوا النظر في معرفة صدق النبي • واما السوفسطائي فقد طرد قياسه في انكار المعرفة الكلية ومن هذا الجنس باطنية الزمان فانهم خدعوا بكثرة الاختلافات بين النظار ودعوا الى اعتقاد بطلان نظر العقل ثم دعوا الى تقليد امامهم المعصوم واذا قيل لهم بماذا عرفتم

(١) قوله فتعرفونه أي صدق نبيكم .

عصمة امامكم وليس يمكن دعوى الضرورة فيه دعوا فيه الى انواع من النظر يشترك استعمالها في الظنيات ولا تعرض على الاثنين الا ويختلفان فيها ولا يستدلون بكونه نظرياً واقعاً في محل الاختلاف على بطلانه ويحكمون على سائر النظريات بالبطلان لتطرق الخلاف فيها وهذا وامثاله سبب آفات تصيب العقل فيجري مجرى الجنون ولكن لا يسمى جنوناً والجنون فنون والذين ينخدعون بأمثال هذه الخيالات هم اخس من ان نشتغل بمناظرتهم فلنقتصر على ماذكرناه فى بيان اسباب الحيرة والله اعلم

النظر الرابع في لواحق القياس

وهي فصول متفرقة بمعرفتها تتم معرفة البراهين

فصل فى الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة

﴿ اعلم ﴾ ان الحد الأوسط ان كان علة للحد الاكبر سماه الفقهاء قياس العلة وسماه المنطقيون برهان اللمّ اي ذكر ما يجاب به عن لمَ وان لم يكن علة سماه الفقهاء قياس الدلالة • والمنطقيون سموه برهان الآن اي هو دليل على ان الحد الاكبر موجود للاصغر من غير بيان علته • ومثال قياس العلة من المحسوسات قولك هذه الخشبة محترقة لأنها اصابتها النار وهذا الانسان شبعان لانه اكل الآن • وقياس الدلالة عكسه وهو ان يستدل بالنتيجة على المنتج فنقول هذا شبعان فاذاً هو قريب العهد بالاكل وهذه المرأة ذات لبن فهي قريبة العهد بالولادة ومثاله[1] من الفقه قولك هذه عين نجسة فاذن لاتصح الصلاة معها وقياس الدلالة عكسه وهو أن تقول هذه عين لاتصح الصلاة معها فاذن هي نجسة • وبالجملة الاستدلال بالنتيجة على المنتج يدل على

(١) قوله ومثاله أي قياس العلة •

وجوده فقط لا على علته فانا نستدل بحدوث العالم على وجود المحدث وبوجود الكتابة المنظومة على علم الكاتب ونجعل الكتابة حداً أوسط والعلم حداً أكبر ونقول كل من كتب منظوماً فهو عالم بالكتابة وهذا قد كتب منظوماً فهو عالم بالكتابة والكتابة ليست علة للعلم بل العلم أولى بأن تقدر عايته • وكذلك إذا تلازمت نتيجتان بعلة واحدة جاز أن يستدل باحدى النتيجتين على الأخرى فيكون قياس دلالة • ومثاله من الفقه قولنا ان الزنا لايوجب المحرمية فلايوجب حرمة النكاح فان تحريم النكاح وحل النظر متلازمان وهما نتيجتان للوطء المقتضي لحرمة المصاهرة فاذا ثبت تلازمهما لعلة واحدة دل وجود إحداهما على وجود الأخرى فان اختلف شرطهما لم يمكن الاستدلال لاحتمال افتراقهما في الشرط وكما انقسم قياس الدلالة الى نوعين فقياس العلة ايضاً ينقسم الى قسمين (الأول) مايكون الاوسط فيه علة للنتيجة ولايكون علة لوجود الاكبر في نفسه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم فالانسان انما كان جسما من قبل انه حيوان والجسمية أولا للحيوان ثم بسببه للانسان فاذاً الحيوان علة لحمل الجسم على الانسان لالوجود الجسمية فان الجسمية تتقدم بالذات في ترتيب الانواع والاجناس على الحيوان (واعلم) انما ثبت للنوع من حمل الجنس عليه وكذا جنس الجنس وكذا الفصول والحدود واللوازم انما تكون من جهة الجنس ويكون الجنس علة في حمله على النوع لا في وجود ذات المحمول أعني محمول النتيجة (والقسم الثاني) مايكون علة لوجود الحد الاكبر على الاطلاق لا كهذا المثال وقدلا يكون على الاطلاق كالشيء الذي له علل متعددة فان آحاد العلل لا يمكن أن تجعل علة للحد الاكبر مطلقاً بل هي علة في وقت مخصوص ومحل مخصوص ومثاله (١) في الفقه ان العدوان علة للتأثيم على الاطلاق والزنا علة للرجم على الاطلاق

(١) قوله ومثاله أي المذكور من القسمين .

والردة ليست علة للقتـل على الاطلاق فان القتل يجب على سبيل القصاص وغيره ولـكن تكون علة للقتل في حق شخص مخصوص وذلك لا يخرجه عن كونه قياس العلة •

فصل فى بيان اليقين

البرهان الحقيقي مايفيد شيئاً لا يتصور تغيره ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فانها تكون يقينية أبدية لاتستحيل ولاتتغير أبداً وأعنى بذلك ان الشيء لايتغير وان غفل انسان عنه كقولنا الـكل أعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وأمثالها فالنتيجـة الحاصلة منها أيضاً تـكون يقينية والعلم اليقيني هو أن تعرف ان الشيء بصفة كذا مقترناً بالتصـديق بأنه لايمكن أن لايكون كذا فانك لو أخطرت ببالك امكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح ذلك في نفسك أصلا فان اقترن به تجوز الخطأ وامكانه فليس بيقيني فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان فان عرفته معرفة على حد قولنا فقيل لك خلافه حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة واجلهم في النظر والعقليات درجة وأورث ذلك عندك احتمالا فليس اليقين تاماً بل لو نقل عن نبي صادق(١) نقيضه فينبغي أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه ولا يخطر ببالك إمكان الصدق فان لم يقبل التأويل فشك فى نبوة من حكى عنه بخلاف ماعقلت إن كان ماعقلته يقينياً فان شككت في صدقه لم يكن يقينك تاماً . فان قلت ربما ظهر لي برهان صدقه ثم سمعت منه ماينـاقض برهاناً قام عندي • فأقول وجود هذا يستحيل كقول القائل لو تناقضت الاخبار المتواترة فما السبيل فيها كما لو تواتر وجود مكة وعدمها فهذا محال فالتناقض في البراهين

(١) قوله بل لو نقل عن نبي الخ وذلك لان العقل أصل النقل فتسليط النقل عليه بالنقض هدم لاصل النقل ولذلك قال أهل الـكلام لابد في معرفة وجود الصانع وقدرته وعلمه وحياته ونحوها من الادلة العقلية فان الرسالة فرع ذلك فتدبر في هذا فانه أصل من أصول العلم الحقيقي

الجامعة للشروط التي ذكرناها محال فان رأيتها متناقضة فاعلم ان احدهما أو كليهما لم يتحقق فيه الشروط المذكورة فتفقد مظان الغلط والمثارات السبع التي فصلناها وأكثر الغلط يكون فى المبادرة الى تسليم مقدمات البرهان على انها أولية ولا تكون اولية بل ربما تكون محمودة مشهورة اووهمية ولا ينبغي ان تسلم المقدمات مالم يكن اليقين فيها على الحد الذي وصفناه وكما يظن فيما ليست أولية انها أولية فقد يظن بالأوليات انها ليست اولية فيشكك فيها ولا يتشكك فى الاوليات الا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة بمجاحدة الجليات حتى تأنس النفس بسماعها فيشك فى اليقيني كما انه قد يتكرر على سمعه ماليس يقيناً من المحمودات فتذعن للتصديق وتظن انه يقيني بكثرة سماعه وهذا اعظم مثارات الغلط ويعز فى العقلاء من يحسن الاحتراز من الاغترار به • فان قلت فمثل هذا اليقين عزيز يقل وجوده فتقل به المقدمات • قلنا مايتساعد فيه الوهم والعقل من الحسابيات والهندسيات والحسيات كثير فيكثر فيها مثل هذه اليقينيات وكذا المعقولات التي لاتحاذيها الوهميات (١) فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر فى الالهيات ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ولا يبلغ اليقين فيها الى الحد الذي ذكرناه الا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات وايناسها بالعقليات المحضة وكلما كان النظر فيها اكثر والجد فى طلبها اتم كانت المعارف فيها الى حد اليقين التام أقرب ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملكة بتلك المعارف لايقدر على افحام الخصم فيه ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه بمجرد ذكر ماعنده الا بأن يرشده الى ان يسلك مسلكه فى ممارسة العلوم وطول التأمل حتى يصل الى ماوصل اليه ان كان صحيح الحدس ثاقب العقل صافي الذكاء وان فارقه فى الذكاء او في الحدس أو تولى الاعتبار الذي

(١) قوله تحاذيها أي تقابلها مقاومة لها .

تولاه لم يصل الى ماوصل اليه وعند ذلك يقابل مايحكيه عن نفسه بالانكار ويشتغل بالتهجين والاستبعاد وسبيل العارف البصير أن يعرض عنه صفحاً بل لايبث اليه أسرار ماعنده فان ذلك أسلم لجانبه وأقطع لشغب الجهال فما كل مايرى يقال بل صدور الاحرار قبور الاسرار •

فصل فى أمهات المطالب

(اعلم) ان المطلوبات من العلوم بالسؤال عنها أربعة أقسام بسبب انتساب كل واحد الى الصيغة التى بها يسأل عنه (الأول) مطلب هل وهذا السؤال أعنى صيغة هل يتوجه نحو طلب وجود الشئ فى نفسه كقولنا الله موجود وهل الخلاء موجود او نحو وجود صفة او حال لشئ كقولنا هل الله مريد وهل العالم حادث فيسمى الاول مطلب هل مطلقاً (١) والثاني مطلب هل مقيداً (والثاني) مطلب ما ويعرف به التصور دون التصديق وذلك اما بحسب الاسم كقولك ما الخلاء وماعنقاء مغرب أي ما الذي تريد باسمه وهذا يتقدم كل مطلب فان من لم يفهم معنى العالم والحدوث لايمكن أن يسأل هل العالم موجود ومن لم يتصور معنى الدال لايمكنه أن يسأله عن وجوده • واما أن يكون الطلب بحسب حقيقة الذات كقولك ما الانسان وما العقار وأنت تطلب به حده اذا عرفت ان المراد باسم العقار هو الخمر وهذا يتأخر عن مطلب هل ، فان من لا يعتقد للخمر وجوداً لايسأل عن حده (والثالث) مطلب لم وهو طلب العلة لجواب هل كقولك لم كان العالم حادثاً وهو إما طلب علة التصديق كقولك لم قلت ان الله موجود فانه لايطلب العلة في وجوده بل العلة في وقوع التصديق بوجوده وهو برهان الانّ بلغة المنطقيين وقياس الدلالة بلغة المتكلمين وأما طلب علة الوجود كقولك لم حدث العالم فنقول لارادة محدثه (والرابع)

(١) قوله مطلقا هو المسمى بهل البسيطة والمقيد هو المسمى بهل المركبة .

مطلب أي وهو الذي يطلب به تميز الشيء عما عداه . فهذه أمهات المطالب والأسئلة . فأما مطالب أين ومتى وكيف فليست من الأمهات فانها داخلة بالقوة تحت مطلب هل المقيد إن وقع التفطن له بالسؤال بصيغة هل وإن لم يقع كانت مطالب خارجة عما عددناها .

فصل في بيان معنى الذاتي والأولي

أما الذاتي فيطلق على وجهين (أحدهما) أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع مقوماً له داخلا في حقيقته كقولنا الانسان حيوان فيقال الحيوان ذاتي للانسان أي هو مقوم له كما سبق بيانه .(وإما) أن يكون الموضوع مأخوذاً في حَدِّ المحمول كقولنا بعض الحيوان انسان فان المحمول هو الانسان ههنا لا الحيوان والانسان لا يؤخذ في حد الحيوان بل الحيوان يؤخذ في حد الانسان فكل شيئين لا يؤخذ أحدهما في حد الآخر فليس أحدهما ذاتياً للآخر . وقد يمثل بالفطوسة في الأنف فانه ذاتي للأنف بالمعنى الأخير إذ لا يمكن تحديد الفطوسة إلا بذكر الأنف في حده . وأما الأولي فانه يقال أيضاً على وجهين (أحدهما) ما هو أولي في العقل أي لا يحتاج في معرفته الى وسط كقولنا الاثنان أكثر من الواحد (والثاني) أن يكون بحيث لا يمكن إيجاب المحمول أو سلبه على معنى آخر أعم من الموضوع . فاذا قلنا الانسان يمرض ويصح لم يكن أولياً له بهذا المعنى إذ يقال على ما هو أعم منـه وهو الحيوان نعم هو للحيوان أولى لانه لا يقال على ما هو أعم منـه وهو الجسم وكذلك قبول الانتقال للحيوان ليس بأولي إذ يقال على ما هو أعم منه وهو الجسم فانه لو ارتفع الحيوان بقي قبول الانتقال ولو ارتفع الجسم لم يبق .

فصل فيما يلتئم به أمر البراهين

وهي ثلاثة (مبادىء وموضوعات ومسائل) فالموضوعات نعني بها ما يبرهن

فيها (والمسائل مايبرهن عليها) (والمبادئ ما يبرهن بها) والمراد بالمبادئ المقدمات وقد ذكرناها (وأما الموضوعات) فهي الأمور التى توضع في العلوم وتطلب اعراضها الذاتية أعنى الذاتية بالمعنى الثاني من المعنيين المذكورين ولكل علم موضوع . فموضوع الهندسة المقدار . وموضوع الحساب العدد . وموضوع العلم الملقب بالطبيعى جسم العالم من جهة مايتحرك ويسكن . وموضوع النحو لغة العرب من جهة مايختلف اعرابها . وموضوع الفقه أفعال المكلفين من جهة ماينهى عنها أو يؤمر بها أو يباح أو يندب أو يكره . وموضوع أصول الفقه أحكام الشرع أعنى الوجوب والحظر والاباحة من جهة ماتدرك به من أدلتها . وموضوع المنطق تمييز المعقولات وتلخيص المعاني (وأما المسائل) فهي القضايا الخاصة بكل علم التى يطلب المعرفة في العلوم بأحد طرفيها اما النفي واما الاثبات كقولنا في الحساب هذا العدد اما زوج أو فرد . وفي الهندسة هذا المقدار مساو او مباين . وفي الفقه هذا الفعل حلال اوحرام اوواجب . وفي العلم الالهي هذا الموجود قديم أو حادث وهذا الموجود له سبب او ليس له سبب . والمقصود ان محمول المسائل إن كان مطلوباً بالنظر فلايجوز ان يكون ذاتياً للموضوع بالمعنى الأول لأنه اذا كان كذلك كان معلوماً قبل العلم بالموضوع فان الحيوان الذي هو ذاتي للانسان بمعنى انه وجد فى حده لايجوز أن يكون مطلوباً فان من عرف الانسان فقد عرف كونه حيواناً قبله لامحالة فان أجزاء الحد يتقدم العلم بها على العلم بالمحدود ولكن الذاتي بالمعنى الثاني وهو المطلوب وأما كل محمول ليس بالمعنى الثاني ولابالمعنى الأول فانه يسمى غريباً كقولنا في الهندسة عند النظر في الخطوط هذا الخط حسن أو قبيح لأن الحسن والقبح لايؤخذ في حد الخط ولا الخط فى حده بل الذاتى لذاته مستقيم أو منحنى وأمثاله وكذا قولنا في الطب هذا الجرح مستدير أومربع فانه محمول غريب للجرح إذ لايؤخذ واحد منهما فى حد الآخر وانما هو ذاتي

للأشكال وقد يكون المحمول ذاتياً للموضوع بالمعنى الثاني ولكن يكون غريباً بالاضافة الى العلم الذي يستعمل فيه كقولنا في الفقه هذه الحركة سريعة أو بطيئة فان السرعة والبطوء ذاتي للحركة ولكن انما يطلب في العلم الطبيعي والمطلوب في الفقه ذاتي آخر وهو كونه واجباً أو محظوراً أو مباحاً . واذا قلنا في العلم الطبيعي هذا الفعل حلال أو حرام كان غريباً من العلم ، فان قيل فهل يجوز ان يكون المحمول في المقدمتين ذاتياً بالمعنى الأول قلنا لا لأنه ان كان كذلك تكون النتيجة معلومة فاذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جسم فالانسان جسم كان العلم بالنتيجة غير مطلوب فان من عرف الانسان فقد عرف جميع أجزاء حده وهو الجسم والحيوان (نعم) لا يبعد ان لا يكون كل واحد ذاتياً بالمعنى الثاني بل ان كان أحدهما ذاتياً بالمعنى الثاني كفى سواء كان هي الصغرى أو الكبرى فان قيل فلم قلتم ان الذاتي بالمعنى الأول لا يكون مطلوبا ونحن نطلب العلم بان النفس جوهر أم لا والجوهرية للنفس ذاتية إذ من عرف النفس فيعرف كونه جوهراً إن كان جوهراً • قلنا من عرف النفس لم يتصور منه طلب كونه جوهراً إذ معرفة جوهريته سابقة على المعرفة به لكنا إذا طلبنا ان النفس جوهر أم لا لم يكن عرفنا من النفس إلا أمراً عارضاً له وهو المحرك والمدرك ويكون ذلك مثل الابيض للثلج والمطلوب جنس المعروض له وهو غير مقوم لماهية العارض أعني الجوهرية ليس مقوما للمدرك، والمحرك تقويم الذاتيات وكذلك كلما حصل عندنا خياله أو اسمه لا حقيقته أمكن ان نطلب جنس ذلك الذي حصل لنا اسمه أو خياله فأما على غير هذا الوجه فلا يمكن

فصل في حل شبهة في القياس الدوري

فان قال قائل فلم قضيتم ببطلان البرهان الدوري ومعلوم إنه إذا سأل الانسان عن الاسباب والمسببات على ما أجرى الله سنته بارتباط البعض منها

بالبعض ففيها ما يرجع بالدور الى الأول إذ يقال لم كان السحاب فيقال لانه كان بخاراً فـكاثف وانعقد فقيل لم كان البخار فيقال لان الارض كانت ندية فأثر الحر فيها فتبخرت أجزاء الرطوبة وتصعدت فقيل ولم كانت الارض ندية فقيل لانه كان مطر فقيل ولم كان المطر فقيل لانه كان سحاب فرجع بالدور الى السحاب فـكانه قيل لم كان السحاب فقلت لانه كان سحاب والدورى باطل سواء كان الحد المتكرر تخلله واسطة أو وسائط أو لم يتخلل فنقول ليس هذا هو الدورى الباطل انما الباطل ان يؤخذ الشيء في بيان نفسه بعينه بان يقال لم كان هذا السحاب فيعلل بما يرجع بالآخرة الى التعليل بهذا السحاب بعينه فأما ان يرجع الى التعليل بسحاب آخر فالعلة غير المعلول بالعدد الا انه مساوله في النوع ولا يبعد ان يكون سحاب بعينه علة لسحاب آخر بواسطة ترطيب الارض ثم تصعد البخار ثم انعقاده سحاباً آخر .

فصل فيما يقوم فيه البرهان الحقيقي

(اعلم) ان البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره كعلمك بان العالم حادث وان له صانعاً وأمثال ذلك مما يستحيل ان يكون بخلافه على الأبد اذ يستحيل ان يحضرنا زمان نحكم فيه على العالم بالقدم أو على الصانع بالنفي فأما الاشياء المتغيرة التى ليس فيها يقين دائماً فهي جميع الجزئيات التى في العالم الارضى وأقربها إلى الثبات الجبال واذا قلت هـذا الجبل ارتفاعه كذا وكل جبل ارتفاعه كذا فهو كذا فانتج هذا ارتفاعه كذا لم يكن الحاصل علما أبديا لان المقدمة الصغرى ليس اليقين فيها دائماً إذ ارتفاع الجبل يتصور تغيره وكذا عمق البحار ومواضع الجزائر فهذه أمور لاتبقى فـكيف علمك بكون زيد في الدار وأمثال ذلك مما يتعلق بالاحوال الانسانية العارضة لا كقولنا الإنسان حيوان والحيوان جسم

والانسان لا يكون في مكانين في حالة واحدة وأمثال ذلك فان هذه يقينيات دائمية أبدية لا يتطرق اليها التغير حتى قال بعض المتكلمين العلم من جنس الجهل وأراد به هذا الجنس من العلم فانك إذا علمت بالتواتر مثلا أن زيداً في الدار فلو فرض دوام هذا الاعتقاد في نفسك وخروج زيد لكان هذا الاعتقاد بعينه قد صار جهلا وهذا الجنس لا يتصور في اليقينيات الدائمة . فان قيل هل يتصور اقامة البرهان على ما يكون وقوعه أكثريا أو اتفاقياً . قلنا أما الاكثري من الحدود الكبرى فلها لا محالة علل أكثرية فتلك العلل إذا جعلت حدوداً وسطى أفادت علما وظناً غالباً . أما العلم فبكونه أكثرياً غالباً فانا إذا عرفنا من مجاري سنة الله تعالى ان اللحية إنما تخرج لاستحصاف البشرة ومتانة النجار فان عرفنا بكبر السن استحصاف البشرة ومتانة النجار حكمنا بخروج اللحية أي حكمنا بأن الغالب الخروج وان جهة الخروج غالبة على الجهة الاخرى وهذا يقيني فان ما يقع غالباً فله رجح لا محالة ولكن بشرط خفي لا يطلع عليه ويكون فوات ذلك الشرط نادراً ولذلك نحكم حكما يقينياً بان من تزوج امرأة شابة ووطئها فالغالب ان يكون له ولد ولكن وجود الولد بعينه مظنون وكون الوجود غالباً على الجملة مقطوع به ولذلك نحكم في الفقهيات الظنية بأن العمل عند ظهور الظن واجب قطعاً فيكون العمل مظنوناً ووجود الحكم مظنوناً ولكن وجوب العمل قطعي إذ علم بدليل قطعي إقامة الشرع غالب الظن مقام اليقين في حق وجوب العمل فكون الحكم مظنوناً لم يمنعنا من القطع بما قطعنا به . وأما الامور الاتفاقية كعثور الانسان في مشيه على كنز فها لا يمكن ان يحصل به ظن ولا علم إذ لو أمكن تحصل ظن بوجوده لصار غالبا أكثرياً وخرج عن كونه اتفاقياً فقط (نعم) يمكن إقامة البرهان على كونه اتفاقياً فقط وقد اصطلح المنطقيون على تخصيص اسم البرهان بما ينتج اليقين الكلي الدائم الضروري فان لم تساعدهم على هذا الاصطلاح

أمكنك ان تسمى جميع العلوم الحقيقية برهانية إذا جمعت المقدمات الشروط التى مضت وإن سامحتهم على هذا فالبرهاني من العلوم العلم بالله وصفاته وبجميع الامور الازلية التى لاتتغير كقولنا الاثنان أكثر من الواحد فان هذا صادق في الازل والابد والعلم بهيئة السموات والكواكب وابعادها ومقاديرها وكيفية مسيرها يكون برهانياً عند من رأى انها أزلية لاتتغير ولا تكون برهانية عند أهل الحق الذين يرون ان السموات كالارضيات في جواز تطرق التغير اليها ، وأما ما يختلف بالبقاع والاقطار كالعلوم اللغوية والسياسية اذ يختلف بالاعصار والملل وكالاوضاع الفقهية الشرعية من تفصيل الحلال والحرام فلا يخفى انها لاتكون من البرهانيات على هذا الاصطلاح. والفلاسفة يزعمون ان السعادة الاخروية لامعنى لها إلا بلوغ النفس كمالها الذي يمكن ان يكون لها وان كمالها في العلوم لافي الشهوات ولما كانت النفس باقية أبداً كانت نجاتها وسعادتها في علوم صادقة أبداً كالعلم بالله وصفاته وملائكته وترتيب الموجودات وتسلسل الاسباب والمسببات . فأما العلوم التى ليست يقينية دائمة فان طلبت لم تطلب لذاتها بل للتوصل بها إلى غيرها وهذا محل لاينكشف الا بنظر طويل لايحتمل هذا الكتاب استقصاءه بل محل بيانه العلوم المفصلة .

فصل في أقسام العلة

العلة تطلق على أربعة معاني (الاول) مامنه بذاته الحركة وهو السبب في وجود الشئ كالنجار للكرسى والأب للصبى (الثاني) المادة وهو ما لابد من وجوده لوجود الشئ مثل الخشب للكرسى ودم الطمث والنطفة للصبى (والثالث) الصورة وهي تمام كل شئ وقد تسمى علة صورية كصورة السرير من السرير وصورة البيت للبيت (الرابع) الغاية الباعثة أولا المطلوب وجودها

آخراً كالسكنى للبيت والصلوح للجلوس من السرير (واعلم) ان كل واحد من هذه يقع حدوداً وسطى في البراهين إذ يمكن أن يذكر كل واحد في جواب لم.أما مبدأ الحركة فمثاله من المعقولات ان يقال لم حارب الامير فلاناً• فيقال لانه نهب ولايته فالنهب مبدأ الحركة• ويقال لم قتل فلان فلاناً• فيقال لانه أكرهه السلطان عليه • ومثاله من الفقه ان يقال لم قتل هذا الشخص فيقال لانه زنى أو ارتد فيكون الزنا مبدأ هذا الامر وهو الذي تسميه الفقهاء في الاكثر سبباً وأما المادة فمثالها من المعقول ان يقال لم يموت الانسان• فتقول لانه مركب من أمور متنافرة من الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة المتنازعة المتنافرة •ومثاله من الفقه ان يقال لم انفسخ القراض والوكالة بالموت والاغماء • فتقول لانه عقد ضعيف جائز لا لزوم له وهذه علة مادية إذ يرد الفسخ على العقد ورود الموت على الانسان عند جريان سبب هو مبدأ الامر في الموت والفسخ جميعاً • وأما الصورة فبها قوام الشيء إذ السرير سرير بصورته لا بخشبه والانسان انسان بصورته لا بجسمه والاشياء تختلف هيآتها بالصور لا بالمواد فلا يخفى كون القوام بها فانه إذا قيل لم صارت هذه النطفة انساناً وهذا الخشب سريراً فيقال بحصول صورة الانسانية وحصول صورة السريرية • وأما الغاية التي لأجلها الشيء فمثالها من المعقول ان يقال لم عرضت الاضراس فيقال لانها يراد بها الطحن ،ولم قاتلوا الطبقة الفلانية • فيقال ليسترقوهم • وفي الفقه يقال لم قتل الزاني والمرتد والقاتل فيقال للزجر عن الفواحش •وهذه العلل الأربع تجتمع في كل ماله علة وكذا في الاحكام الفقهية• والفقهاء ربما سموا المادة محلا والفاعل الذي هو كالنجار والأب أهلا والغاية حكما فاذا فرض النكاح فالزوج أهل والبضع محل والحل غاية وصيغة العقد كانها الصورة وما لم تجتمع هذه الأمور لا يتم للنكاح وجود ولذلك قيل النكاح الذي لايفيد الحل لا وجود له وكذا البيع الذي لايفيد الملك فان

وجود الغاية لابد منه وكونها معقولا باعثاً شرط قبل الوجود وكونها موجودة بالفعل واجب بعد الوجود ومهما قدر الفاعل والمادة موجوداً لم يلزم وجود الشيء في كل حال كالنجار والخشب والأب والنطفة والبائع والمبيع ومهما وجدت الصورة لزم وجود الشيء كصورة السرير وصورة الانسانية ومهما وجدت الغاية بالفعل لزم وجود الشيء كالحل في النكاح والصلوح للاكتنان والجلوس في البيت والشيء بهذه الجهات الاربع يختلف في هذا المعنى ثم كل واحدة من هذه العلل إما بعيدة كاسلام المرأة للزوج عند ملك الزوج نصف الصداق فانه علة الصداق والصداق هو العلة القريبة للتسليم وإما بالقوة كالاسكار للخمر قبل الشرب وإما بالفعل كما في حال الشرب وإما خاصة كالزنا للرجم وإما عامة كالجناية للرجم أو العقوبة وإما بالذات وهو المسمى علة عند الفقهاء كالزنا للرجم وإما بالعرض كالاحصان له وهو الذي يسمى شرطاً فان الرجم لايجب إلا بالاحصان وهي خصال كمال ولكن يعمل عمل العلة عنده كما لو أرسلت الدعامة من تحت السقف فنزل فيقال نزوله بعلة الثقل ولكن عند اشالة الدعامة فان للهوى شرطا وهو فراغ جهة الاسفل عن جسم صلب لاينخرق . وأمثلة هذا في المعقولات كثيرة فلذلك اقتصرنا على الامثلة الفقهية والمقصود ان المعلل في الفقه والمعقول إذا توجهت المطالبة عليه بالعلة ينبغي ان يذكر العلة الخاصة القريبة التي بالفعل حتى تنقطع المطالبة بلم وإلا فيكون الطلب قائما .

كتاب الحد

والنظر في هذا الكتاب يحصره فنان (الأول) فيما يجري من الحد مجرى القوانين الكلية (والثاني) فى الحدود المفصلة •

الفن الأول في قوانين الحدود وفيه فصول

﴿ الأول ﴾ في بيان الحاجة إلى الحد وقد قدمنا أن العلم قسمان (أحدهما) علم بذوات الأشياء ويسمى تصوراً (والثاني) علم بنسبة تلك الذوات بعضها إلى بعض بسلب أو ايجاب ويسمى تصديقاً، وان الوصول الى التصديق بالحجة والوصول الى التصور التام بالحد. فان الأشياء الموجودة تنقسم الى أعيان شخصية كزيد ومكة وهذه الشجرة، والى أمور كلية كالانسان والبلد والشجر والبر والخمر. وقد عرفت الفرق بين الكلي والجزئي. وغرضنا في الكليات، اذ هي المستعمل فى البراهين. والكلي تارة يفهم فهماً جملياً، كالمفهوم من مجرد اسم الجملة وسائر الأسماء والألقاب للأنواع والاجناس. وقد يفهم فهماً مخلصاً مفصلا محيطاً بجميع الذاتيات التى بها قوام الشيء متميزاً عن غيره في الذهن تميزاً تاماً ينعكس على الاسم وينعكس عليه الاسم، كما يفهم من قولنا شراب مسكر معتصر من العنب، وحيوان ناطق مائت، وجسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة متغذي، فان هذه الحدود يفهم بها الخمر والانسان والحيوان فهماً أشد تلخيصاً وتفصيلا وتحقيقاً وتمييزاً مما يفهم من مجرد أساميها وما يفهم الشيء هذا الضرب من التفهيم يسمى حداً كما أن ما يفهم الضرب الاول من التفهيم يسمى اسماً ولقباً • والفهم الحاصل من التحديد يسمى علماً مخلصاً مفصلا • والعلم الحاصل بمجرد الاسم يسمى علماً جملياً وقد يفهم الشيء مما يتميز به عن غيره بحيث ينعكس على اسمه وينعكس الاسم عليه ويتميز، لا بالصفات الذاتية المقومة التى هي

الاجناس والانواع والفصول بل بالعوارض والخواص فيسمى ذلك رسماً كقولنا في تمييز الانسان عن غيره انه الحيوان الماشي برجلين العريض الأظفار الضحاك فان هذا يميزه عن غيره كالحد وكقولك في الخمر انه المائع المستحيل في الدن الذي يقذف بالزبد الى غير ذلك من العوارض التى اذا جمعت لم توجد الا للخمر. وهذا اذا كان أعم من الشيء المحدود بأن يترك بعض الاحترازات سمي رسماً ناقصاً كما أن الحد اذا ترك فيه بعض الفصول الذاتية فيكون سمى حداً ناقصاً ورب شيء يعسر الوقوف على جميع ذاتياته أو لا يلفى لها عبارة فيعدل الى الاحترازات العرضية بدلا عن الفصول الذاتية فيكون رسماً مميزاً قائماً مقام الحد في التمييز فقط لا في تفهيم جميع الذاتيات • والمحصلون انما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في نفوسهم لا لمجرد التمييز. ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم فقد عرفت ما ينتهى اليه تأثير الاسم والحد والرسم في تفهيم الأشياء وعرفت انقسام تصور الاشياء الى تصور له بمعرفة ذاتياته المفصلة والى تصور له بمعرفة أعراضه وان كل واحد منهما قد يكون تاماً مساوياً للاسم في طرفي الحمل وقد يكون ناقصاً فيكون أعم من الاسم • واعلم أن أنفع الرسوم في تعريف الاشياء أن يوضع فيه الجنس القريب أصلاً ثم تذكر الأعراض الخاصة المشهورة فصولا فان الخاصة الخفية اذا ذكرت لم تفد التعريف على العموم فمهما قلت في رسم المثلث إنه الشكل الذي زواياه تساوي قائمتين لم تكن رسمته الا للمهندس فاذن الحد قول دال على ماهية الشيء • والرسم هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التى تخصه جملتها بالاجتماع وتساويه •

الفصل الثانى فى مادة الحد وصورته

قد قدمنا أن كل مؤلف فله مادة وصورة كما فى القياس • ومادة الحد الاجناس والانواع (١) والفصول وقد ذكرناها في كتاب مقدمات القياس. وأما صورته وهيئته فهو أن يراعى فيه إيراد الجنس الاقرب ويردف بالفصول الذاتية كلها فلا يترك منها شيء ونعني بايراد الجنس القريب ان لا نقول في حد الانسان جسم ناطق مائت وان كان ذلك مساوياً للمطلوب بل نقول حيوان فان الحيوان متوسط بين الجسم والانسان فهو أقرب الى المطلوب من الجسم ولا نقول في حد الخمر أنه مائع مسكر بل نقول شراب مسكر فانه أخص من المائع وأقرب منه الى الخمر وكذلك ينبغي أن يورد جميع الفصول الذاتية على الترتيب وان كان التمييز يحصل ببعض الفصول. واذا سئل عن حد الحيوان فقال جسم ذو نفس حساس له بعد متحرك بالارادة فقد أتى بجميع الفصول ولو ترك مابعد الحساس لكان التمييز حاصلا به ولكن لا يكون قد تصور الحيوان بكمال ذاتياته والحد عنوان المحدود فينبغي ان يكون مساوياً له في المعنى فان نقص بعض هذه الفصول سمي حداً ناقصاً وان كان التمييز حاصلا به وكان مطرداً منعكساً في طريق الحمل. ومهما ذكر الجنس القريب واتى بجميع الفصول الذاتية فلا ينبغي ان يزيد عليه • ومهما عرفت هذه الشروط في صورة الحد ومادته عرفت ان الشيء الواحد لا يكون له إلا حد واحد وانه لا يحتمل الايجاز والتطويل لان ايجازه بحذف بعض الفصول وهو نقصان، وتطويله بذكر حد الجنس القريب بدل الجنس كقولك في حد الانسان إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ناطق مائت فذكر حد الحيوان بدل الحيوان وهو فضول يستغنى عنه فان المقصود ان يشتمل الحد على جميع ذاتيات الشيء إما بالقوة

---

(١) قوله والانواع لعله يريد بها الانواع الاضافية والا فالنوع الحقيقي كيف يكون مادة الحد والحد له .

وإما بالفعل ومهما ذكر الحيوان فقد اشتمل على الحساس والمتحرك والجسم بالقوة أي على طريق التضمن وكذلك قد يوجد الحد للشيء الذي هو مركب من صورة ومادة بذكر أحدهما كما يقال في حد الغضب انه غليان دم القلب وهذا ذكر المادة ويقال انه طلب الانتقام وهذا هو ذكر الصورة بل الحد التام أن يقال هو غليان دم القلب لطلب الانتقام • فان قيل فلو سهى ساه أو تعمد متعمد فطول الحد بذكر حد الجنس القريب بدل الجنس القريب أو زاد على بعض الفصول الذاتية شيئاً من الأعراض واللوازم أو نقص بعض الفصول فهل يفوت مقصود الحد كما يفوت مقصود القياس بالخطأ في صورته • قلنا الناظرون إلى ظواهر الامور ربما يستعظمون الامر في مثل هذا الخطأ والامر أهون مما يظنون مهما لاحظ الانسان مقصود الحد لان المقصود تصور الشيء بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الاعم والاخص بايراد الاعم أولا واردافه بالاخص الجاري مجرى الفصول وإذا حفظ ذلك فقد حصل العلم التصوري المفصل المطلوب • أما النقصان بترك بعض الفصول فانه نقصان في التصور • وأما زيادة بعض الاعراض فلا يقدح فيما حصل من التصور الكامل وقد ينتفع به في بعض المواضع في زيادة الكشف والايضاح وأما إبدال الذاتيات باللوازم والعرضيات فذلك قادح في كمال التصور فليعلم مبلغ تأثير كل واحد في المقصود ولا ينبغي ان يجمد الانسان على الرسم المعتاد المألوف في كل أمره وينسى غرضه المطلوب فاذن مهما عرف جميع الذاتيات على الترتيب حصل المقصود وان زيد شيء من الاعراض أو أخذ حد الجنس القريب بدل الجنس •

الفصل الثالث

في ترتيب طلب الحد بالسؤال والسائل عن الشيء بقوله «ماهو» لا يسأل إلا بعد الفراغ عن مطلب «هل» كما أن السائل بلم لا يسأل إلا بعد الفراغ عن مطلب

هل كان سأل عن الشيء قبل اعتقاد وجوده وقال ماهو رجع إلى طلب شرح الاسم كقول القائل ما الخلا وما الكيميا وهو لايعتقد لهما وجوداً فاذا اعتقد الوجود كان الطلب متوجهاً إلى تصور الشيء في ذاته • وترتيبه ان يقول ماهو مشيراً الى نخلة مثلا فاذا أجاب المسئول بالجنس القريب وقال شجرة لم يقنع السائل به بل قرن بما ذكره صيغة أي وقال أي شجرة هي فاذا قال هي شجرة تثمر الرطب فقد بلغ المقصود وانقطع السؤال إلا إذا لم يفهم معنى الرطب أو الشجر فيعدل إلى صيغة ما ويقول ما الرطب وما الشجر فيذكر له جنسه وفصله فيقول الشجر نبات قائم على ساق فان قال ما الساق فيذكر جنسه وفصله ويقول هو جسم مغتذى نامي فان قال ما الجسم فيقول هو الممتد في الاقطار الثلاثة أى هو الطويل العريض العميق وهكذا إلى أن ينقطع السؤال • فان قيل فمتى ينقطع فان تسلسل إلى غير نهاية فهو محال وان تعين توقفه فهو تحكم • فنقول لايتسلسل الى غير نهاية بل ينتهي الى أجناس وفصول تكون معلومة للسائل لامحالة فان تجاهل أبداً لم يمكن تعريفه بالحد لان كل تعريف وتعرف فيستدعى معرفة سابقة فلم يعرف صورة الشيء بالحد إلا من عرف أجزاء الحد من الجنس والفصل قبله إما بنفسه لوضوحه وإما بتحديد آخر الى ان يرتقي الى أوائل عرفت بنفسها كما ان كل تعلم تصديقي بالحجة فبعلم قد سبق لمقدمات هي أولية لم تعرف بالقياس أو عرفت بالقياس ولكن تنتهي بالآخرة الى الأوليات فآخر الحد يجرى مجرى مقدمات القياس من غير فرق • والمقصود من هذا ان الحد يتركب لامحالة من جنس الشيء وفصله الذاتي ولا معنى له سواه وما ليس له فصل وجنس فليس له حد ولذلك اذا سئلنا عن حد الموجود لم نقدر عليه إلا أن يراد شرح الاسم فيترجم بعبارة أخرى عجمية أو تبدل في العربية بشيء ولا يكون ذلك حداً بل هو ذكر اسم بدل اسم آخر مرادف له فاذا سئلنا عن حد الخمر فقلنا العقار وعن حد

العلم فقلنا هو المعرفة وعن حد الحركة فقلنا هو النقلة لم يكن حداً بل كان تكراراً للاشياء المترادفة ومن أحب ان يسميه حداً فلا حرج في الاطلاقات ونحن نعنى بالحد ما يحصل فى النفس صورة موازية للمحدود مطابقة لجميع فصوله الذاتية وانما راعينا الفصول الذاتية لان الشىء قد ينفصل عن غيره بالعرض الذى لايقوم ذاته انفصال الثوب الاحمر عن الاسود وقد ينفصل بلازم لايفارق انفصال القار بالسواد عن الثلج وانفصال الغراب عن الببغاء وقد ينفصل بالذات انفصال الثوب عن السيف وانفصال ثوب من ابريسم عن درهم من قطن ومن يسأل عن ماهية الثوب طالباً حده فانما يطلب الامور التى بها قوام ثوبيته لانا لانقوم الثوبية من اللون والطول والعرض فجوابه بما لايقوم ذات الثوب مخل بالسؤال فقد عرفت ان الحد مركب من الجنس والفصل وان مالا يدخل تحت جنس حتى ينفصل عنه بفصل مالاحد له مثل ما يذكر فى معرض رسم أو شرح اسم فتسميته حداً مخالف للتسمية التى اصطلحنا عليها فيكون الحد مشتركا له ولما ذكرناه •

الفصل الرابع

فى أقسام ما يطلق عليه اسم الحد • والحد يطلق بالتشكيك على خمسة أشياء (الاول) الحد الشارح لمعنى الاسم ولا يلتفت فيه الى وجود الشىء وعدمه بل ربما يكون مشكوكاً ويذكر الحد ثم ان ظهر وجوده عرف ان الحد لم يكن بحسب الاسم المجرد وشرحه بل هو عنوان الذات وشرحه (الثاني) بحسب الذات وهو نتيجة برهان (والثالث) ماهو بحسب الذات وهو مبدأ برهان (والرابع) ماهو بحسب الذات والحد التام الجامع لما هو مبدأ برهان ونتيجة برهان كما اذا سئلت عن حد الكسوف فقلت انمحاء ضوء القمر لتوسط الارض بينه وبين الشمس فانمحاء ضوء القمر هو نتيجة برهان وتوسط الارض المبدأ فانك في معرض البرهان تقول متى توسطت الارض

فانمحى النور فيكون التوسط حداً أوسط فهو مبدأ برهان والا نمحاء حد أكبر فهو نتيجة برهان ولذلك يتداخل البرهان والحد فان العلل الذاتية من هذا الجنس تدخل في حدود الاشياء كما تدخل في براهينها فكل ماله علة فلابد من ذكر علته الذاتية في حده لتتم صورة ذاته وقد تدخل العلل الاربعة في حد الشيء الذي له العلل الاربعة كقوله في حد القادوم انه آلة صناعية من حديد شكله كذا يقطع به الخشب نحتا • فقولك آلة جنس وصناعية تدل على المبدأ الفاعل والشكل يدل على الصورة والحديد يدل على المادة والنحت على الغاية وبه الاحتراز عن المثقب والمنشار اذ لاينحت بهما وقد يقتصر في الحد على نتيجة البرهان اذا حصل التميز بها فيقال حد الكسوف انمحاء ضوء القمر فيسمى هذا حداً هو نتيجة برهان وان اقتصر علي العلة وقال الكسوف هو توسط الارض بين القمر وبين الشمس وحصل به التمييز قيل حد مبدأ برهان والحد التام المركب منهما (القسم الخامس) ماهو حد لأمور ليس لها علل وأسباب ولو كان لها علل لكانت عللها غير داخلة في جواهرها كتحديد النقطة والوحدة والحد فان الوحدة يذكر لها تعريف وليس للوحدة سبب والحد يحد فانه قول دال على ماهية الشيء وللقول سبب فانه حادث لامحالة لعلة لكن مسببه ليس ذاتيا له كانمحاء ضوء القمر في الكسوف فهذا الخامس ليس بمجرد شرح لاسم فقط ولا هو مبدأ برهان ولا نتيجة برهان ولاهو مركب منها — فهذه أقسام ما يطلق عليه اسم الحد وقد يسمى الرسم حداً على انه مميز فيكون ذلك وجها سادساً

الفصل الخامس

في ان الحد لا يقتنص بالبرهان ولا يمكن اثباته به عند النزاع لانه ان أتيت بالبرهان افتقرت الى حد أوسط مثل ان يقال مثلا حد العلم المعرفة فيقال لم فنقول لان كل علم اعتقاد وكل اعتقاد معرفة والمعرفة أكبر وينبغي

ان يكون الاوسط مساوياً للطرفين إذ الحد هكذا يكون وهذا محال لان الاوسط عند ذلك له حالتان وهما ان يكون حداً للاصغر أو رسما أو خاصة (الحالة الاولى) انيكون حداً وهوباطل من وجهين (أحدهما) ان الشيء الواحد لا يكون له حدان تامان لان الحد مايجمع من الجنس والفصل وذلك لا يقبل التبديل ويكون الموضوع حداً أوسط هو الأكبر بعينه لاغيره وإن غايره في اللفظ وإن كان مغايراً له في الحقيقة لم يكن حداً للأصغر (الثاني) ان الاوسط بم عرف كونه حداً للأصغر فان عرف بحد آخر فالسؤال قائم فى ذلك الآخر وذلك إما أن يتسلسل إلى غير نهاية وهو محال وإما أن يعرف بلاوسط فليعرف الأول بلاوسط اذا أمكن معرفة الحد بغير وسط (الحالة الثانية) أن لا يكون الأوسط حداً للأصغر بل كان رسما أو خاصة وهو باطل من وجهين (أحدهما) ان ماليس بحد ولاهو ذاتي مقوم كيف صار أعرف من الذاتي المقوم وكيف يتصور أن تعرف من الانسان انه ضحاك أو ماش ولا يعرف انه جسم وحيوان (الثاني) ان الاكبر بهذا الاوسط ان كان محمولا مطلقاً وليس بحد فليس يلزم منه إلا كونه محمولا للاصغر ولا يلزمه كونه حداً وإن كان حداً فهو محال إذ حد الخاصية والعرض لا يكون حد موضوع الخاصية والعرض فليس حد الضاحك هو بعينه حد الانسان وإن قيل انه محمول على الاوسط على معنى انه حد موضوعه فهذه مصادرة على المطلوب فقد تبين ان الحد لا يكتسب بالبرهان فان قيل بماذا يكتسب وما طريقه . قلنا طريقه التركيب وهو أن نأخذ شخصاً من أشخاص المطلوب حده بحيث لا ينقسم وننظر من أي جنس من جملة المقولات العشر فنأخذ جميع المحمولات المقومة لها التي في ذلك الجنس ولا يلتفت الى العرض واللازم بل يقتصر على المقومات ثم يحذف منها ماتكرر ويقتصر من جملتها على الأخير القريب وتضيف اليه الفصل فان وجدناه مساوياً للمحدود من وجهين فهو الحد ونعني بأحد الوجهين الطرد والعكس والتساوي مع الاسم في الحمل فهما ثبت

الحد انطلق الاسم ومهما انطلق الاسم حصل الحد ونعني بالوجه الثاني المساواة في المعنى وهو أن يكون دالا على كمال حقيقة الذات لا يشذ منها شيء فكم من ذاتي متميز ترك بعض فصوله فلا يقوم ذكره في النفس صورة معقولة للمحدود مطابقة لكمال ذاته وهذا مطلوب الحدود وقد ذكرنا وجه ذلك . ومثال طالب الحد انا اذا سئلنا عن حد الخمر فنشير الى خمر معينة ونجمع صفاته المحمولة عليه فنراه أحمر يقذف بالزبد فهذا عرضي فنطرحه ونراه ذا رائحة حادة ومرطباً للشرب وهذا لازم فنطرحه وتراه جسماً أومائعاً أوسيالا وشراباً مسكراً أومعتصراً من العنب وهذه ذاتيات فلاتقول جسم مائع سيال شراب لأن المائع يغنى عن الجسم فانه جسم مخصوص والمائع أخص منه ولاتقول مائع لأن الشراب يغنى عنه ويتضمنه وهو أخص وأقرب فتأخذ الجنس الأقرب المتضمن لجميع الذاتيات العامة وهو شراب فتراه مساوياً لغيره من الأشربة فتفصله عنه بفصل ذاتي لاعرضي كقولنا مسكر يحفظ في الدن أومثله فيجتمع لنا شراب مسكر فتنظر هل يساوي الاسم في طرفي الحمل فان ساواه فتنظر هل تركنا فصلا آخر ذاتياً لاتتم ذاته إلا به فان وجد معنا ضممناه اليه كما اذا وجدنا في حد الحيوان انه جسم ذو نفس حساس وهو يساوي الاسم في الحمل ولكن ثم فصل آخر ذاتي وهو المتحرك بالارادة فينبغي أن تضيفه اليه فهذا طريق تحصيل الحدود لاطريق سواه .

الفصل السادس

مثارات الغلط في الحدود وهي ثلاثة (أحدها) في الجنس (والآخر) في الفصل (والثالث) مشترك (المثار الاول) الجنس وهو من وجوه فمنها أن يوضع الفصل[1] بدل الجنس فيقال في العشق انه افراط المحبة وانما هو المحبة المفرطة فالمحبة جنس والافراط فصل . ومنها أن توضع المادة[2] مكان الجنس

كقولك للسيف انه حديد يقطع والكرسي انه خشب يجلس عليه . ومنها أن تؤخذ الهيولى مكان الجنس كقولنا للرماد انه خشب محترق فانه ليس خشباً في الحال بل كان خشباً بخلاف الخشب من السرير فانه موجود فيه على انه مادة وليس موجوداً في الرماد ولكن كان فصار شيئاً آخر بتبدل صورته الذاتية وهو الذي أردنا بالهيولى ولك أن تعبر عنه بعبارة أخرى إن استبشعت هذه العبارة . ومنها أن تؤخذ الاجزاء بدل الجنس فيقال في حد العشرة انه خمسة وخمسة أو ستة وأربعة أو ثلاثة وسبعة وأمثالها وليس كذلك قولنا في الحيوان انه جسم ونفس لان كون الجسم نفسا ما يرجع الى فصل ذاتي له فان النفس صورة وكمال للجسم ولا كالخمسة للخمسة الاخرى . ومنها أن توضع الملكة مكان القوة كقولنا العفيف هو القوي على اجتناب اللذات الشهوانية وليس كذلك إذ الفاجر أيضاً يقوى ولكنه يفعل ولكن يكون ترك اللذات للعفيف بالملكة الراسخة وللفاجر بالقوة • وقد تشتبه الملكة بالقوة وكقولك ان القادر على الظلم هو الذي من شأنه وطباعه النزوع الى انتزاع ما ليس له من يد غيره فقد وضع الملكة مكان القوة لان القادر على الظلم قد يكون عادلا لا ينزع طبعه الى الظلم • ومنها أن يوضع النوع بدل الجنس فيقال الشر هو ظلم الناس والظلم أحد أنواع الشر والشر جنس عام يتناول غير الظلم ﴿ المثار الثاني ﴾ من جهة الفصل وذلك بأن يوضع ما هو جنس مكان الفصل أو ما هو خاصة أو لازم أو عرضي مكان الفصل وكثيراً ما يتفق ذلك والاحتراز عنه عسر جداً (المثار الثالث) ما هو مشترك وهو على وجوه فمنها أن يعرّف[1] الشيء بما هو أخفى منه كمن يحد النار بأنه جسم شبيه بالنفس والنفس أخفى من النار أو يحده[2] بما هو مثله في المعرفة كتحديد الضد بالضد مثل قولك الزوج ما ليس بفرد ثم تقول الفرد ما ليس بزوج أو تقول الزوج ما يزيد على الفرد بواحد ثم تقول الفرد ما ينقص عن الزوج بواحد وكذا اذا أخذ المضاف في حد

المضاف · فتقول العلم ما يكون الذات به عالماً · ثم تقول العالم من قام به العلم والمتضايفان يعلمان معاً ولا يعلم أحدهما بالآخر بل مع الآخر · فمن جهل العلم جهل العالم . ومن جهل الاب جهل الابن · فمن القبيح أن يقال للسائل الذي يقول ما الاب من له ابن فانه يقول لو عرفت الابن لعرفت الاب بل ينبغي أن يقال الاب حيوان يوجد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه ولا حوالته على ما هو مثله في الجهالة · ومنها أن يعرف الشيء بنفسه أو بما هو متأخر عنه في المعرفة كقولك للشمس كوكب يطلع نهاراً ولا يمكن تعريف النهار إلا بالشمس فان معناه زمان طلوع الشمس فهو تابع للشمس فكيف يعرف به وكقولك فى الكيفية ان الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها ولا يمكن تعريف المشابهة الا بأنها اتفاق في الكيفية وربما يخالف المساواة فانها اتفاق في الكمية وتخالف المشاكلة فانها اتفاق في النوع — فهذا وأمثاله مما يجب مراقبته في الحدود حتى لا يتطرق اليه الخطأ باغفاله وكأن أمثلة هذا مما يخرج عن الحصر وفيما ذكرنا تنبيه على الجنس ·

﴿ الفصل السابع ﴾

فى استقصاء الحد على القوة البشرية الا عند غاية التشمير والجهد · فمن عرف ما ذكرناه فى مثارات الاشتباه فى الحد عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على الندور وهي كثيرة وأعصاها على الذهن أربعة أمور (أحدها) انا شرطنا ان نأخذ الجنس الاقرب ومن أين للطالب ان لا يغفل عنه فيأخذ جنساً يظن أنه أقرب وربما يوجد ما هو أقرب منه فيحد الخمر بأنه مائع مسكر ويذهل عن الشراب الذي هو تحته وهو أقرب منه ويحد الانسان بأنه جسم ناطق مايت ويغفل عن الحيوان وأمثاله (الثاني) انا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية واللازم الذي لا يفارق في الوجود

والوهم مشتبه بالذاتي غاية الاشتباه ودرك ذلك من أغمض الامور فمن أين له أن لا يغفل فيأخذ لازماً بدل الفصل فيظن أنه ذاتي (الثالث) أنه اذا شرطنا أن نأتي بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخل بواحد ومن أين نأمن من شذوذ واحد عنه لا سيما إذا وجد فصلا حصل به التمييز والمساواة للاسم فى الحمل كالجسم ذي النفس الحساس فى مساواته لفظ الحيوان مع اغفال التحرك بالارادة وهذا من أغمض ما يدرك (الرابع) ان الفصل مقوم للنوع ومقسم للجنس واذا لم يراع شرط التقسيم أخذ فى القسمة فصولا ليست أولية للجنس وهو عسير غير مرضى فى الحد فان الجسم كما ينقسم الى النامي وغير النامي انقساماً بفصل ذاتى فكذلك ينقسم الى الحساس وغير الحساس والى الناطق وغير الناطق ولكن مهما قيل الجسم ينقسم الى ناطق وغير ناطق فقد قسم بما ليس الفصل القاسم أولياً بل ينبغي أن ينقسم أولا الى النامي وغير النامي ثم النامي ينقسم الى الحيوان وغير الحيوان ثم الحيوان الى الناطق وغير الناطق وكذلك الحيوان ينقسم الى ذى رجلين والى ذي أرجل ولكن هذا التقسيم ليس بفصول اولية بل ينبغي ان يقسم الحيوان الى ماش وغير ماش ثم الماشى ينقسم الى ذي رجلين او ارجل اذ الحيوان لم يستعد للرجلين والارجل باعتبار كونه حيواناً بل باعتبار كونه ماشياً واستعد لكونه ماشياً باعتبار كونه حيواناً فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود وهو في غاية العسر ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالمميز فقالوا (الحد هو القول الجامع المانع) ولم يشترطوا فيه الا التمييز فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص فيقال فى حد الفرس أنه الصهال وفي الانسان أنه الضحاك وفي الكلب أنه النباح وذلك في غاية البعد عن غرض التعرف لذات المحدود ولاجل عسر التحديد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة فى الفن الثانى من كتاب الحد وقد وقع الفراغ عن الفن الأول بحمد الله سبحانه وتعالى

الفن الثانى في الحدود المفصلة

(اعلم) أن الأشياء التى يمكن تحديدها لانهاية لها لأن العلوم التصديقية غير متناهية وهي تابعة للتصورية فأقل ما يشتمل عليه التصديقي تصوران . وعلى الجملة فكل ما له اسم يمكن تحرير حده أو رسمه أو شرح اسمه واذا لم يكن في الاستقصاء مطمع فالاولى الاقتصار على القوانين المعرفة لطريقه وقد حصل ذلك بالفن الاول ولكن أوردنا حدوداً مفصلة لفائدتين (أحداهما) أن تحصل الدربة بكيفية تحرير الحد وتأليفه فان الامتحان والممارسة للشيء تفيد قوة عليه لا محالة (والثاني) أن يقع الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة وقد أوردناها فى كتاب تهافت الفلاسفة اذ لم يكن مناظرتهم الا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم وإذا لم يفهم ما أرادوه لا يمكن مناظرتهم فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها في الالهيات والطبيعيات وشيئاً قليلا من الرياضيات فليؤخذ هذه الحدود على انها شرح للاسم فان قام البرهان على أن ماشرحوه هو كما شرحوه اعتقد حداً والا اعتقد شرحاً للاسم كما تقول حد الجن حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة فيكون هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس • فاما وجوده هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان فان دل على وجوده كان حداً بحسب الذات وإن لم يدل عليه بل دل على ان الجن المراد في الشرع الموصوف بوصفه أمر آخر أخذ هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس وكما نقول في حد الخلا أنه بعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قائم لا فى مادة من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه وربما يدل الدليل على أن ذلك محال وجوده فيؤخذ على أنه شرح للاسم فى اطلاق النظار • وانما قدمنا هذه المقدمة لتعلم ان ما نورده من الحدود شرحاً لما أراده الفلاسفة بالاطلاق لا حكم بأن ماذكروه هو على ما ذكروه فان ذلك ربما يتوقف على النظر فى موجب البرهان عليه • والمستعمل في الالهيات خمسة عشر لفظاً وهو الباري تعالى المسمي بلسانهم المبدأ الاول

والعقل . والنفس . والعقل الكلي . وعقل الكل . والنفس الكلية . ونفس الكل . والملك والعلة والمعلول . والابداع . والخلق . والاحداث.والقديم.
أما الباري عز وجل فزعموا أنه لا حد له ولا رسم له لانه لا جنس له ولا فصل له ولا عوارض تلحقه . والحد يلتئم بالجنس والفصل والرسم بالجنس والعوارض الفاصلة وكل ذلك تركيب ولكن له قول يشرح اسمه وهو انه الموجود الواجب الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ولا يكون وجود لسواه الا فايضا عن وجوده وحاصلا به اما بواسطة او بغير واسطة ويتبع هذا الشرح انه الموجود الذي لا يتكثر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بأجزاء القوام كتكثر الجسم بالصورة والهيولى ولا بأجزاء الحد كتكثر الانسان بالحيوانية والنطق ولا بأجزاء الاضافة ولا يتغير لا فى الذات ولا فى لواحق الذات وما ذكروه يشتمل على نفي الصفات ونفي الكثرة فيها وذلك مما يخالفون فيه فهذا شرح اسم الباري والمبدأ الأول عندهم .وأما العقل فهو اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعاني مختلفة والمشترك لا يكون له حد جامع . أما الجماهير فيطلقونه على ثلاثة أوجه (الاول) يراد به صحة الفطرة الاولى فى الناس فيقال لمن صحت فطرته الاولى انه عاقل فيكون حده أنه قوة بها يجود التمييز بين الامور القبيحة والحسنة (الثاني) يراد به ما يكتسبه الانسان بالتجارب من الاحكام الكلية فيكون حده أنه معاني مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات يستنبط بها المصالح والأغراض (الثالث) معنى آخر يرجع الى وقار الانسان وهيئته ويكون حده أنه هيئة محمودة للانسان فى حركاته وسكناته وهيآته وكلامه واختياره ولهذا الاشتراك يتنازع الناس فى تسمية الشخص الواحد عاقلا فيقول واحد هذا عاقل ويعني به صحة الغريزة ويقول الآخر ليس بعاقل ويعني به عدم التجارب وهو المعنى الثاني . وأما الفلاسفة فاسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معاني مختلفة

العقل الذي يريده المتكلمون . والعقل النظري . والعقل العملي . والعقل الهيولاني والعقل بالملكة . والعقل بالفعل . والعقل المستفاد . والعقل الفعال . فأما الأول فهو الذي ذكره ارسطاليس في كتاب البرهان وفرق بينه وبين العلم ومعنى هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم مايحصل للنفس بالاكتساب ففرقوا بين المكتسب والفطري فيسمى أحدهما عقلا والآخر علماً وهو اصطلاح محض وهذا المعنى هو الذي حد المتكلمون العقل به إذ قال القاضي أبو بكر الباقلاني في حد العقل انه علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين . وأما سائر العقول فذكرها الفلاسفة في كتاب النفس . أما العقل النظري فهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ماهي كلية وهي احتراز عن الحس الذي لا يقبل إلا الأمور الجزئية وكذا الخيال وكأن هذا هو المراد بصحة الفطرة الأصلية عند الجماهير كما سبق . وأما العقل العملي فقوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية الى ماتختاره من الجزئيات لاجل غاية مظنونة أو معلومة وهذه قوة محركة ليس من جنس العلوم وانما سميت عقلية لانها مؤتمرة للعقل مطيعة لاشارته بالطبع فكم من عاقل يعرف انه مستضر باتباع شهواته ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة لا لقصور في عقله النظري بل لفتور هذه القوة التي سميت العقل العملي وانما تقوى هذه القوة بالرياضة والمجاهدة والمواظبة على مخالفة الشهوات ، ثم للقوة النظرية أربعة أحوال (الاولى) أن لا يكون لها شيء من المعلومات حاصلة وذلك للصبي الصغير ولكن فيه مجرد الاستعداد فيسمى هذا عقلا هيولانياً (الثانية) أن ينتهي الصبي الى حد التمييز فيصير ما كان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة فانه مهما عرض عليه الضروريات وجد نفسه مصدقاً بها لا كالصبي الذى هو ابن مهد وهذا العقل يسمى بالملكة (الثالثة) أن تكون

المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه ولكنه غافل عنها ولكن متى شاء أحضرها بالفعل ويسمى "عقلا بالفعل" (الرابعة العقل المستفاد) وهو أن تكون تلك المعلومات حاضرة في ذهنه وهو يطالعها ويلابس التأمل فيها . وهو العلم الموجود بالفعل الحاضر لحد العقل الهيولاني انه قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الاشياء مجردة عن المواد وبها يفارق الصبي الفرس وسائر الحيوانات لا بعلم حاضر ولا بقوة قريبة من العلم، وحد العقل بالملكة انه استكمال العقل الهيولاني حتى يصير بالقوة القريبة من الفعل وحد العقل بالفعل انه استكمال للنفس بصور ما أي صور معقولة حتى متى شاء عقلها أو احضرها بالفعل وحد العقل المستفاد انه ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج وأما العقول الفعاله فهي نمط آخر . والمراد بالعقل الفعال كل ماهية مجردة عن المادة أصلا لحد العقل الفعال اما من جهة ماهو عقل انه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة فى ذاتها لا بتجريد غيرها لها عن المادة . وعن علائق المادة . بل هي ماهية كلية موجودة فأما من جهة ماهو فعال فانه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل باشراقه عليه وليس المراد بالجوهر المتحيز كما يريده المتكلمون بل ماهو قائم بنفسه لا في موضوع والصوري احترازاً عن الجسم ومافي المواد وقولهم لا بتجريد غيره احتراز عن المعقولات المرتسمة فى النفس من أشخاص الماديات فانها مجردة بتجريد العقل إياها لا بتجردها فى ذاتها . والعقل الفعال المخرج لنفوس الآدميين في العلوم من القوة الى الفعل نسبته الى المعقولات والقوة العاقلة نسبة الشمس الى المبصرات والقوة الباصرة إذ بها يخرج الابصار من القوة الى الفعل وقد يسمون هذه العقول الملائكة وفى وجود جوهر على هذا الوجه يخالفهم المتكلمون اذ لا وجود لقائم بنفسه ليس بمتحيز عندهم إلا الله وحده . والملائكة أجسام لطيفة متحيزة عند أكثرهم وتصحيح ذلك بطريق البرهان وماذكرناه

شرح الاسم . وأما النفس فهو عندهم اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات وعلى معنى آخر يشترك فيه الانسان والملائكة السماوية عندهم . فحد النفس بالمعنى الاول عندهم انه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة وحد النفس بالمعنى الآخر انه جوهر غير جسم هو كمال أول للجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو بالقوة فالذي بالقوة هو فصل النفس الانسانية والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملكية . وشرح الحد الاول ان حبة البذر اذا طرحت في الارض فاستعدت للنمو والاغتذاء فقد تغيرت عما كانت عليه قبل طرحه في الأرض وذلك بحدوث صفة فيه لولم تكن لما استعد لقبولها من واهب الصور وهو الله تعالى وملائكته فتلك الصفة كمال له فلذلك قيل في الحد انه كمال أول الجسم ووضع ذلك موضع الجنس وهذا يشترك فيه البذر والنطفة للحيوان والانسان. فالنفس صورة بالقياس الى المادة الممتزجة إذ هي منطبعة في المادة وهي قوة بالقياس الى فعلها . وكمال بالقياس الى النوع النباتي والحيواني ودلالة الكمال أتم من دلالة القوة والصورة فلذلك عبر به في محل الجنس والطبيعي احتراز عن الصناعي فإن صور الصناعات أيضاً كمال فيها والآلي احتراز عن القوى التي في العناصر الاربعة فانها تفعل لا بآلات بل بذواتها والقوى النفسانية فعلها بآلات فيها . وقولهم ذو حياة بالقوة فصل آخر أي من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء وربما يحيا باحساس وحركة هما في قوته . وقولهم كمال أول الاحتراز بالأول عن قوة التحريك والاحساس فانه أيضاً كمال للجسم لكنه ليس كمالا أولا يقع ثانياً لوجود الكمال الذي هو نفس . وأما نفس الانسان والافلاك فليست منطبعة في الجسم ولكنها كمال الجسم على معنى ان الجسم يتحرك به عن اختيار عقلي أما الافلاك فعلى الدوام بالفعل . وأما الانسان فقد يكون بالقوة تحريكه . وأما العقل الكلي وعقل الكل والنفس الكلي ونفس الكل فبيانه ان الموجودات عندهم ثلاثة

أقسام : أجسام وهي أخسها . وعقول فعالة وهي أشرفها لبراءتها عن المادة وعلاقة المادة حتى انها لاتحرك المواد أيضاً إلا بالشوق وأوسطها النفوس وهي التى تنفعل من العقل وتفعل في الاجسام وهي واسطة ويعنون بالملائكة السماوية نفوس الافلاك فانها حية عندهم وبالملائكة المقربين العقول الفعالة . والعقل الكلي يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التى لاشخاص الناس ولاوجود لها في القوام بل في التصور فانك اذا قلت الانسان الكلي أشرت به الى المعنى المعقول من الانسان الموجود في سائر الاشخاص الذي هو للعقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس ولا وجود لانسانية واحدة هي انسانية زيد وهي بعينها انسانية عمرو ولكن فى العقل تحصل صورة الانسان من شخص زيد مثلا ويطابق سائر أشخاص الناس كلهم فيسمى ذلك الانسانية الكلية فهذا مايعنون بالعقل الكلي . وأما عقل الكل فيطلق على معنيين ﴿ أحدهما ﴾ وهو الاوفق للفظ أن يراد بالكل جملة العالم . فعقل الكل على هذا المعنى بمعنى شرح اسمه انه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التى لاتتحرك لا بالذات ولا بالعرض ولا تحرك الا بالشوق وآخر رتبة هذه الجملة هي العقل الفعال المخرج للنفس الانسانية في العلوم العقلية من القوة الى الفعل وهذه الجملة هي مبادي الكل بعد المبدأ الأول . والمبدأ الاول وهو مبدع الكل وأما الكل بالمعنى الثاني فهو الجرم الاقصى أعنى الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة مرة فيتحرك كل ما هو حشوه من السموات كلها فيقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل وهو أعظم المخلوقات وهو المراد بالعرش عندهم . فعقل الكل بهذا المعنى هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات وهو المحرك لحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه ووجوده أول وجود مستفاد عن الأول ويزعمون انه المراد بقوله عليه الصلاة والسلام (أول ماخلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل)

الحديث الى آخره • وأما النفس الكلي فالمراد به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين في العدد في جواب ماهو التي كل واحدة منها نفس خاصة لشخص كما ذكرنا في العقل الكلي . ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر الغير الجسمانية التي هي كمالات مدبرة للاجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي • ونسبة نفس الكل الى عقل الكل كنسبة أنفسنا الى العقل الفعال • ونفس الكل هو مبدأ قريب لوجود الاجسام الطبيعية ومرتبته في نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل ووجوده فائض عن وجوده ، وحد الملك انه جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلي غير مائت هو واسطة بين الباري عزوجل ، والاجسام الارضية، فمنه عقلي ومنه نفسي هذا حده عندهم وحد العلة عندهم انها كل ذات وجود ذات آخر انما هو بالفعل من وجود هذا الفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل (وأما المعلول) فهو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ووجود ذلك الغير ليس من وجوده ومعنى قولنا من وجوده غير معنى قولنا مع وجوده فان معنى قولنا من وجوده هو ان يكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود وانما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها بل لان ذاتاً أخرى موجودة بالفعل يلزم عنها وجوب هذا الذات ويكون لها في نفسها الامكان المحض ولها في نفسها بشرط العلة الوجوب ولها في نفسها بشرط عدم العلة الامتناع • وأما قولنا مع وجوده فهو ان يكون كل واحد من الذاتين فرض موجوداً لزم ان يعلم ان الآخر موجود واذا فرض مرفوعاً لزم ان الآخر مرفوع والعلة والمعلول معاً بمعنى هذين اللزومين وان كان بين وجهي اللزومين اختلاف لان أحدهما وهو المعلول اذا فرض موجوداً لزم ان يكون الآخر قد كان موجوداً حتى وجد هذا • وأما الآخر وهو العلة فاذا فرض موجوداً لزم ان يتبع وجوده وجود المعلول واذا كان المعلول مرفوعاً لزم ان يحكم ان العلة كانت أولا مرفوعة حتى رفع هذا لا ان رفع المعلول

أوجب رفع العلة وأما العلة فاذا رفعناها وجب رفع المعلول بايجاب رفع العلة (حد الابداع) هو اسم مشترك لمفهومين (أحدهما) تأسيس الشيء لا عن مادة ولا بواسطة شيء، والمفهوم الثاني ان يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ان لا يكون موجوداً وقد أفقد الذي له في ذاته افقاداً تاماً • وبهذا المفهوم العقل الاول مبدع في كل حال لانه ليس وجوده من ذاته فله من ذاته العدم وقد أفقد ذاك افقاداً تاماً (وحد الخلق) هو اسم مشترك فقد يقال خلق لافادة وجود كيف كان • وقد يقال خلق لافادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان • وقد يقال خلق لهذا المعنى الثاني لكن بطريق الاختراع من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وامكانه (حد الاحداث) هو اسم مشترك يطلق على وجهين أحدهما زماني ومعنى الاحداث الزماني الايجاد لشيء بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق، ومعنى الاحداث الغير الزماني هو افادة الشيء وجوداً وذلك الشيء ليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان بل بحسب كل زمان (حد القدم) والقدم يقال على وجوه يقال قدم بالقياس وقدم مطلق. والقدم بالقياس هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر فهو قدم بالقياس اليه • وأما القدم المطلق فهو أيضاً على وجهين يقال بحسب الزمان وبحسب الذات فأما الذي بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه • وأما القديم بحسب الذات فهو الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب • فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له وجود زماني وهو موجود للملائكة والسموات وجملة أصول العالم عندهم • والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ أي ليس له علة وليس ذلك الا الباري عز وجل •

❊ القسم الثالث هو المستعمل في الطبيعيات ونذكر منها خمسة وخمسين لفظاً ❊ وهي (الصورة) (والهيولى) (والموضوع) (والمحمول) (والمادة)

(والعنصر) (والاسطقس) (والركن) (والطبيعة) (والطبع) (والجسم) (والجوهر) (والعرض) (والنار) (والهواء) (والماء) (والارض) (والعالم) (والفلك) (والكوكب) (والشمس) (والقمر) (والحركة) (والدهر) (والزمان) (والآن) (والمكان) (والخلا) (والملا) (والعدم) (والسكون) (والسرعة) (والبطء) (والاعتماد) (والميل) (والخفة) (والثقل) (والحرارة) (والرطوبة) (والبرودة) (واليبوسة) (والخشن) (والملس) (والصلب) (واللين) (والرخو) (والمشف) (والتخلخل) (والاجتماع) (والتجانس) (والمداخل) (والمتصل) (والاتحاد) (والتتالي) (والتوالي)

(حد الصورة) واسم الصورة مشترك بين ستة معان (الاول) هو النوع يطلق ويراد به النوع الذي تحت الجنس • وحده بهذا المعنى حد النوع • وقد سبق في مقدمات كتاب القياس (الثاني) الكمال الذي به يستكمل النوع استكماله الثاني فانه يسمى صورة • وحده بهذا المعنى كل موجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولأجله وجد الشيء مثل العلوم والفضائل في الانسان (الثالث) ماهية الشيء كيف كان قد يسمى صورة فحده بهذا المعنى كل موجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان (الرابع) الحقيقة التي يقوم المحل بها. وحده بهذا المعنى انه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجوده هو بالفعل حاصل له مثل صورة الماء في هيولى الماء انما يقوم بالفعل بصورة الماء أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة الماء والصورة التي تقابل بالهيولى هي هذه الصورة (الخامس) الصورة التي يقوم النوع بها يسمى صورة • وحده بهذا المعنى انه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقاً له ولا يصح قوام ما فيه دونه الا ان النوع الطبيعي يحصل به كصورة الانسانية

والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له (السادس) الكمال المفارق وقد
يسمى صورة مثل النفس للانسان • وحده بهذا المعنى انه جزء غير جسماني
مفارق يتم به وبجزء جسماني نوع طبيعي (حد الهيولى) أما الهيولى
المطلقة فهي جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية
كقوة قابلة للصورة وليس له في ذاته صورة إلا بمعنى القوة وهو الآن عندهم
قسم الجسم المنقسم بالقسمة المعنوية لست أقول بالقسمة الكمية المقدارية الى
الصورة والهيولى والقول في إثبات ذلك طويل ودقيق وقد يقال هيولى لكل
شيء من شأنه أن يقبل كمالا وأمراً ما ليس فيه فيكون بالقياس الى ماليس فيه
هيولى وبالقياس الى مافيه موضوع : فمادة السرير موضوع لصورة السرير
هيولى لصورة الرمادية التي تحصل بالاحتراق (الموضوع) قد يقال لكل شيء
من شأنه أن يكون له كمال ما وكان ذلك الكمال حاضراً وهو الموضوع له ويقال
موضوع لكل محل متقوّم بذاته مقوّم لما يحله كما يقال هيولى للمحل الغير
المتقوم بذاته بل بما يحله ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب أو ايجاب
وهو الذي يقابل بالمحمول (المادة) قد يقال اسما مرادفاً للهيولى ويقال مادة
لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ووروده عليه يسيراً مثل المني
والدم لصورة الحيوان فربما كان مايجامعه من نوعه وربما لم يكن من نوعه
(العنصر) اسم للأصل الأول في الموضوعات فيقال عنصر للمحل الأول
الذي باستحالته يقبل صوراً تتنوع بها الكائنات الحاصلة منه إما مطلقاً وهو
العقل الأول وإما بشرط الجسمية وهو المحل الاول من الأجسام التي تتكون
عنه سائر الاجسام الكائنة لقبوله صورها (الاسطقس) هو الجسم الاول
الذي باجتماعه الى أجسام أول مخالفة له في النوع يقال له اسطقس فلذلك قيل
انه آخر ماينتهي اليه تحليل الاجسام فلاتوجد عند الانقسام اليه قسمة إلا الى
أجزاء متشابهة (الركن) هو جوهر بسيط وهو جزء ذاتي للعالم مثل الافلاك

والعناصر فالشيء بالقياس الى العالم ركن وبالقياس الى مايتركب منه اسطقس وبالقياس الى ماتكون عنه عنصر سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معاً أو بالاستحاله المجردة عنه فان الهواء عنصر السحاب بتكاثفه وليس اسطقساً له وهو اسطقس وعنصر للنبات (والفلك) هو ركن وليس باسطقس ولا عنصر لصورة . ولصورته موضوع وليس له عنصر مهما عنى بالموضوع محل لامر هو فيه بالفعل ولم يعن به محل متقدم . وهذه الأسماء التى هي الهيولى والموضوع والعنصر والمادة والاسطقس والركن قد تستعمل على سبيل الترادف فيبدل بعضها مكان بعض بطريق المسامحة حيث يعرف المراد بالقرينة (الطبيعة) مبدأ أول بالذات لحركة الشيء وكمال ذاتى للشيء فالحجر إذا هوى الى أسفل فليس يهوي لكونه جسما بل لمعنى آخر يفارقه سائر الاجسام فيه فهو معنى به يفارق النار التى تميل الى فوق وذلك المعنى مبدأ لهذا النوع من الحركة ويسمى طبيعة . وقد يسمى نفس الحركة طبيعة فيقال طبيعة الحجر الهوِيّ . وقد يقال طبيعة للعنصر والصورة الذاتية . والاطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى هيئات الاعضاء وعلى الحركات وعلى النفس النباتية ولكل واحد حد آخر ليس يتعلق الغرض به فلذلك اقتصرنا على الاول (الطبع) هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الانواع فعلية كانت أو انفعالية وكأنها أعم من الطبيعة وقد يكون الشيء عن الطبيعة وليس بالطبع مثل الاصبع الزائدة ويشبه أن يكون هو بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية وليست بالطبع بحسب الطبيعة الكلية ولعموم الطبع للفعل والانفعال كان أعم من الطبيعة التى هي مبدأ فعلي (الجسم) اسم مشترك قد يطلق على المسمى به من حيث انه متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة أعنى انه ممسوح بالقوة وإن لم يكن بالفعل . وقد يقال جسم لصورة يمكن أن يعرض فيها ابعاد كيف نسبت طولا وعرضاً وعمقاً ذات حدود متعينة وهذا يفارق الاول

فى انه لو لم يشترط كون الجملة محدوداً ممسوحاً بالقوة أو بالفعل أواعتقد ان أجسام العالم لانهاية لها لكان كل جزء منها يسمى جسما بهذا الاعتبار ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة وهو بالصفة التى ذكرناها فتسمى جسما بهذا الاعتبار والفرق بين الكم وهذه الصورة ان قطعة من الماء والشمع كلما بدلت أشكالها تبدلت فيها الابعاد المحدودة الممسوحة ولم يبق واحد منها بعينه واحداً بالعدد وبقيت الصورة القابلة لهذه الاحوال واحدة بالعددمن غير تبدل . والصورة القابلة لهذه الاحوال هى جسمية وكذلك اذا تكاثف الجسم مثلا كانقلاب الهواء بالتكاثف سحاباً أوماءأو تخلخل مثلا الجمد لما يستحيل صورته الجسمية واستحال ابعاده ومقداره ولهذا يظهر الفرق بين الصورة الجسمية التى هي من باب الكم وبين الصورة التى هى من باب الجوهر (الجوهر) اسم مشترك يقال جوهر لذات كل انسان أو كالبياض فيقال جوهر البياض وذاته ويقال جوهر لكل موجود وذاته لايحتاج في الوجود الى ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل وهو معنى قولهم الجوهر قائم بنفسه ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه ان يقبل الاضداد بتعاقبها عليه ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء . وقد سبق الفرق بين الموضوع والمحل فيكون معنى قولهم الموجود لافي موضوع الموجود غير مقارن الوجود لمحل قائم بنفسه مقوم له ولا بأس بان يكون في محل لايتقوم المحل دونه بالفعل فانه وان كان في محل فليس في موضوع فكل موجود ان كان كالبياض والحرارة والحركة والعلم فهو جوهربالمعنى الاول والمبدأ الاول جوهر بالمعاني كلها الا بالوجه الثالث وهوتعاقب الاضداد (نعم) فقديتحاشى عن اطلاق لفظ الجوهر عليه تأدبا من حيث الشرع . والهيولى جوهر بالمعنى الرابع والثالث وليس جوهراً بالمعنى الثاني . والصورة جوهر بالمعنى

الرابع وليس جوهراً بالمعنى الثاني والثالث • والمتكلمون يخصصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم ويسمون المنقسم جسما لا جوهرا وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول عز وجل والمشاحة في الاسماء بعد ايضاح المعاني دأب ذوى القصور (العرض) اسم مشترك فيقال لكل موجود في محل عرض ويقال عرض لكل موجود في موضوع. ويقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملا غير مقوم وهو العرض الذي قابلناه بالذاتي في كتاب مقدمات القياس ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يقارقه. ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الامر لا يكون فالصورة عرض بالمعنى الاول فقط وهو الذي يعنيه المتكلم اذا ما قابله بالجوهر، والابيض أي الشيء ذو البياض الذي يحمل على الثلج والجص والكافور ليس هو عرضاً بالوجه الاول والثاني وهو عرض بالوجه الثالث وذلك لان هذا الابيض الذي هو نوع محمول غير مقوم وهو جوهر ليس في موضوع ولا محل فالبياض هو الحال في محل وموضوع، والبياض لا يحمل على الثلج فلا ثلج بياض بل يقال أبيض ومعناه انه شيء ذو أبيض فلا يكون هذا حملا مقوما • وحركة الحجر الى أسفل عرض بالوجه الاول والثاني والثالث وليس عرضاً بالوجه الرابع والخامس والسادس بل حركته الى فوق عرض بجميع هذه الوجوه وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه السادس والرابع (الفلك) عندهم جسم بسيط كرى غير قابل للكون والفساد متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه (الكوكب) جسم بسيط كرى مكانه الطبيعي نفس الفلك من شأنه أن يكون غير قابل للكون والفساد متحرك على الوسط غير مشتمل عليه (الشمس) كوكب هو أعظم الكواكب كلها جرماً وأشدها ضوءاً ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة (القمر) هو كوكب مكانه الطبيعي

في الأسفل من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة ولونه الذاتي الى السواد (النار) جسم بسيط طباعه أن يكون حاراً يابساً متحركا بالطبع عن الوسط يستقر تحت كرة القمر (الهواء) جرم بسيط طباعه أن يكون حاراً رطباً مشفاً لطيفاً متحركا الى المكان الذي تحت كرة النار فوق كرة الأرض (الماء) جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشفاً متحركا الى المكان الذى تحت كرة الهواء وفوق الارض (الارض) جسم بسيط طباعه أن يكون بارداً يابساً متحركا الى الوسط نازلا فيه (العالم) هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل (الحركة) كمال أول بالقوة من جهة ماهو بالقوة وان شئت قات هو خروج من القوة الى الفعل لافي آن واحد وكل تغير عندهم يسمى حركة . وأما حركة الكل فهو حركة الجرم الأقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التى على الوسط وأسرع منها (الدهر) هو المعنى المعقول من إضافة الثبات الى النفس في الزمان كله (الزمان) هو مقدار الحركة موسوم من جهة التقدم والتأخر (الآن) هو ظرف يشترك فيه الماضى والمستقبل من الزمان وقد يقال ان الزمان صغير المقدار عن الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنسه (المكان) هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي . وقد يقال مكان للسطح الاسفل الذي يستقر عليه شىء بقله ويقال مكان بمعنى ثالث إلا انه غير موجود وهوابعاد متناهية كابعاد المتمكن يدخل فيها ابعاد المتمكن وان كان يجوز أن يلفى من غير متمكن كان هو الخلا وان كان لايجوز إلا أن يشغلها جسم موجود فيه فليس بخلا (الخلا) بعد يمكن أن يفرض فيه ابعاد ثلاثة قوائم لافي مادة من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه ومهما لم يكن هذا موجوداً كان هذا الحد شرحاً للاسم (الملا) هو جسم من جهة ما تمانع ابعاده دخول جسم آخر فيه (العدم) الذي هو

أحد المبادي للحوادث هو ان لا يكون في شيء ذات شيء من شأنه ان يقبله
ويكون فيه (السكون) هو عدم الحركة فيما من شأنه ان يتحرك بأن يكون
هو في حالة واحدة من الكم والكيف والأين والوضع زماناً فيوجد عليه
في آنين (السرعة) كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير (البطء)
كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل (الاعتماد والميل) هو كيفية
بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة الى جهته (الخفة) قوة طبيعية
يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع (الثقل) قوة طبيعية يتحرك بها الجسم
الى الوسط بالطبع (الحرارة) كيفية فعالية محركة لما تكون فيه الى فوق
لاحداثها الخفة فيعترض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا
من باب الكيف في الكيف وتكاثفا من باب الوضع فيه بتحليله وتصعيده
اللطيف (البرودة) كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسات وغير المتجانسات
بحصرها الاجسام بتقليصها وعقدها اللذين من باب الكيف (الرطوبة) كيفية
انفعالية بها يقبل الجسم الحصر والتشكيل الغريب بسهولة ولا يحفظ ذلك بل
يرجع الى شكل نفسه ووضعه الذي بحسب حركة جرمه في الطبع (اليبوسة)
كيفية انفعالية لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب عسر الترك له والعود
الى شكله الطبيعي (الخشن) هو جرم سطحه ينقسم الى أجزاء مختلفة الوضع
(الاملس) هو جرم سطحه ينقسم الى أجزاء متساوية الوضع (الصلب)
هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه الى داخل الا بعسر (اللين) هو الجرم
الذي يقبل ذلك (الرِّخو) جرم ليس سريع الانفصال (المشف) جرم ليس
له في ذاته لون ومن شأنه يُرى بتوسطه ما وراءه (التخلخل) اسم مشترك
يقال تخلخل لحركة الجسم من مقدار الى مقدار أكبر يلزمه ان يصير قوامه
أرق ويقال تخلخل لكيفية هذا القوام ويقال تخلخل لحركة أجزاء الجسم
عن تقارب بينها الى تباعد فيتخللها جرم أرق منها وهذه حركة في الوضع

والاول في الكم ويقال تخلخل لنفس وضع أجزاء هذا ويفهم حد التكاثف من حد التخلخل ويعلم انه مشترك يقع على أربعة معان مقابلة لتلك المعاني واحدة منها حركة في الكم والآخر كيفية والثالث حركة في الوضع والرابع وضع (الاجتماع) وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد والافتراق مقابله (المتجانسان) هما اللذان لهما تشابه معاً في الوضع وليس يجوز ان يقع بينهما ذو وضع (المداخل) هو الذي يلاقي الآخر بكلية حتى يكفيهما مكان واحد (المتصل) اسم مشترك يقال لثلاثة معان أحدها هو الذي يقال له متصل في نفسه الذي هو فصل من فصول الكم . وحده انه ما من شأنه ان يوجد بين أجزائه حد مشترك ورسمه انه القابل للانقسام بغير نهاية والثاني والثالث هما بمعنى المتصل وأولهما من عوارض الكم المتصل بالمعنى الأول من جهة ماهو كم متصل وهو ان المتصلين هما اللذان نهايتاهما واحدة والثالث شركة في الوضع ولكن مع وضع ذلك ان كل ما نهايته ونهاية شيء آخر واحد بالفعل يقال انه متصل مثل خطي زاوية والمعنى الثالث هو من عوارض الكم المتصل من جهة ماهو في مادة وهو ان المتصلين بهذا المعنى هما اللذان نهاية كل واحد منهما ملازم لنهاية الآخر في الحركة وان كان غيره بالفعل مثل اتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال الرباطات بالعظام . وبالجملة كل مماس ملازم عسير القبول للانفصال الذي هو مقابل للماسة (الاتحاد) اسم مشترك فيقال اتحاد لاشتراك أشياء في محمول واحد ذاتي أو عرضي مثل اتحاد الكافور والثلج في البياض والانسان والثور في الحيوانية . ويقال اتحاد لاشتراك محمولات في موضوع واحد مثل اتحاد الطعم والرائحة في التفاح . ويقال اتحاد لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة كجزئي الانسان من البدن والنفس ويقال اتحاد لاجتماع أجسام كثيرة إما بالتتالي كالمائدة وإما بالجنس كالكرسي والسرير واما باتصال كاعضاء الحيوان وأحق هذا الباب باسم الاتحاد هو

حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع أجسام كثيرة لبطلان خصوصياتها لاجل ارتفاع حدودها المنفردة وبطلان استقلالاتها بالاتصال (التتالي) كون الاشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها (التوالي) هو كون شيء بعد شيء بالقياس الى مبدأ محدود وليس بينهما شيء من بابهما

﴿القسم الثالث﴾ ما يستعمل في الرياضيات • ولما لم نتكلم في كتاب تهافت الفلاسفة على الرياضيات اقتصرنا من هذه الالفاظ على قدر يسير • وقد يدخل بعضها في الالهيات والطبيعيات في الامثلة والاستشهادات وهي ست الفاظ النهاية وما لانهاية والنقطة والخط والسطح والبعد (النهاية) هي غاية ما يصير الشيء ذو الكمية الى حيث لايوجد وراءه شيء منه (مالا نهاية له) هو كم ذو أجزاء كثيرة بحيث لايوجد شيء خارج عنه وهو من نوعه وبحيث لاينقضي (النقطة) ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط (الخط) هو مقدار لايقبل الانقسام الا من جهة واحدة وهو نهاية السطح (السطح) مقدار يمكن ان يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم وهو نهاية الجسم (البعد) هو كل ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ويمكن الاشارة الى جهته ومن شأنه انه يتوهم أيضاً فيه نهايات من نوع تينك النهايتين ،والفرق بين البعد والمقادير الثلاثة انه قد يكون بعد خطي من غير خط وبعد سطحي من غير سطح • مثاله انه اذا فرض في جسم لا انفصال في داخله نقطتان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خط وكذلك اذا توهم فيه خطان متقابلان كان بينهما بعد ولم يكن بينهما سطح لانه انما يكون بينهما سطح اذا انفصل بالفعل بأحد وجوه الانفصال وانما يكون فيه خط اذا كان فيه سطح ففرق اذاً بين الطول والخط وبين العرض والسطح لان البعد الذي بين النقطتين المذكورتين هو طول وليس بخط والبعد الذى بين الخطين المذكورين هو عرض وليس بسطح وان كان كل خط ذا طول وكل سطح ذا عرض وقد نجز غرضنا من كتاب الحد قانونا وتفصيلا

كتاب اقسام الوجود واحكامه

مقصود هذا الكتاب البحث عن أقسام الوجود أعنى الاقسام الكلية والبحث عن عوارضها الذاتية التى تلحقها من حيث الوجود وهو المراد بأحكامه (١) وقد سبق الفرق بين العوارض الذاتية والتى ليست بذاتية ولواحق الشيء أعنى محمولاته تنقسم الى ما يوجد شيء أخص منه والى مالا يوجد شيء أخص منه فالذى يوجد ماهو أخص منه ينقسم، فمنه فصول ومنه أعراض ذاتية • وقدسبق الفرق بينهما • وبالفصول ينقسم الشيء الى أنواعه • وبالاعراض ينقسم الى اختلاف أحواله • وقد سبق الفرق بين الفصول وبين الاعراض العامة وانقسام الوجود الى الاقسام العشرة التى واحد منها جوهر وتسعة أعراض كما سبق جملتها يشبه الانقسام بالفصول وان لم تكن بالحقيقة كذلك اذ ذكرنا في تحقيق الفصل ودخوله في الماهية ما يخرج هذه الامور عن الفصول كما خرج الوجود والشيء عن الاجناس وذلك بحكم ماسبق من الاصطلاح • وانقسامه الى ماهو بالقوة والفعل والى الواحد والكثير والمتقدم والمتأخر والعام والخاص والكلي والجزئي والقديم والحادث والتام والناقص والعلة والمعلول والواجب والممكن وما يجرى مجراها يشبه الانقسام بالعوارض الذاتية فان هذه الامور لاتلحق الموجود لامر أعم منه اذ لا أعم من الوجود ولا لأمر أخص منه كالحركة فانها تلحق الموجود من حيث كونه جسما لامن حيث كونه موجوداً • ومقصودنا من النظر فى هذا ينقسم الى فنين •

---

(١) قوله وهو أي المذكور من العوارض الذاتية •

(الفن الاول)

في أقسام الوجود وهي عشرة أنواع في أنفسها . ثم يكون أمرها في النفس أعني العلم بها أيضاً عشرة متباينة فان العلم معناه مثال مطابق للمعلوم كالصورة والنقش الذى هو مثال الشيء فيكون لها عشر عبارات اذ الالفاظ تابعة للآثار الثابتة فى النفس المطابقة للاشياء الخارجية وتلك الالفاظ هي: (الجوهر والكم والكيف والمضاف والأين ومتى والوضع وله وان يفعل وأن ينفعل) فهذه العبارات أوردها المنطقيون ونحن نكشف معنى كل واحد منها وبعد الاحاطة بالمعني فلا مشاحة في الالفاظ .

القول في الجوهر

« اعلم » ان الموجود (١) ينقسم بنوع من القسمة الى الجوهر والعرض واسم كل من الجوهر والعرض مشترك كما سبق ولكنا نعني الآن من جملتها شيئا واحداً فنريد بالجوهر الموجود لافي موضوع ونريد بالموضوع المحل القريب الذى يقوم بنفسه لا بتقويم الشيء الحال فيه كاللون في الانسان بل في الجسم فان ماهية الجسم لاتتقوم باللون بل اللون عارض يلحق بعد قوام ماهية الجسم بذاته لا كصورة المائية في الماء فانها فارقت عند انقلاب الماء هواء كان المفارق ما تتبدل الماهية بسببه لا كالحرارة والبرودة إذا فارقت الماء فان الماهية لا تتبدل . فانا إذا سئلنا عن الحار والبارد ما هو . قلنا هو ماء . واذا سئلنا عن الهواء لم نقل انه ماء . وان أوردنا ثم وقلنا ماء حار أو بارد ولم نورد ههنا فنقول ماء قد تخلخل وانتشر فان صورة المائية قد

---

(١) قوله اعلم أن الوجود الخ أي الموجود الممكن لامطلق موجود وأول انقسام ماهو قبل هذا أعنى تقسيم الموجود الى واجب وممكن فاننا بعد ذلك نقسم أحد القسمين وهو الممكن الى الجوهر والعرض .

زالت • والمتكلمون أيضاً يسمون هذا أيضاً عرضاً فانهم يعنون بالعرض ماهو في محل وهذه الصورة في محل والاصطلاح لا ينبغي أن ينازع فيه فلكل فريق أن يصطلح في تخصيص العرض بما يريد ولكن لا يمكن انكار الفرق بين الحرارة بالنسبة إلى الماء التي تزول عند البرودة وبين صورة المائية التي تزول عند انقلابه هواء فان الزائل ههنا يبدل المذكور في جواب ماهو والزائل ثم لا يبدله • والجوهر على اصطلاح المتكلمين عبارة عما ليس في محل • فصورة المائية ليس جوهراً • وعلى اصطلاح الفلاسفة عبارة عما ليس في موضوع • فالصورة عندهم جوهر والمعنى المشترك بين الماء والهواء إذا استحال الماء هواء يسمى عندهم أيضاً جوهراً وهو الهيولى فاذا فهم معنى الموضوع فالفرق بينه وبين المحمول أن الجوهر ينقسم الى ما ليس في الموضوع ولا يمكن أن يكون محمولا والى ما ليس في موضوع ويمكن حمله على موضوع ﴿والأول﴾ هو الجوهر الشخصي كزيد وعمرو (والثاني) هو الجواهر الكلية كالانسان والجسم والحيوان فانا نشير الى موضوع مثل زيد ونحمل هذه الجواهر عليه وتقول زيد انسان وحيوان وجسم فيكون المحمول جوهراً لا عرضاً إلا انه محمول عرف ذات الموضوع وليس خارجاً عن ذاته لا كالعرض اذا حمل على الجوهر فانه يعرف به شيء خارج عن ذات الموضوع اذ البياض يحمل على الجوهر وهو خارج عن ذات الجوهر ولذلك لا يحد هذا الموضوع بحد المحمول اذ نقول في حد البياض انه لون يفرق البصر ولا يحد به الموضوع • وأما الانسان والحيوان والجسم ونظائرها فنحملها على شخص زيد ويحد هذه الجواهر بحد وهو بعينه حد الموضوع اذ نقول لزيد أنه حيوان ناطق مائت أو هو جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فبهذا يتهيأ الفرق بين الجواهر الكلية والجواهر الجزئية • وأما الأعراض فجملتها في موضوع ولكنها تنقسم الى ما يقال على موضوع بطريق الحمل عليه والى ما لا يحمل على موضوع فالمحمول

على موضوع هو الأعراض الكلية كاللون مثلا فانه يحمل على البياض والسواد وغيره فيقال البياض لون والسواد لون • وأما الاعراض الشخصية فلا يمكن حملها ككتابة زيد و بياض شخص إذ لايمكن أن يحمل على شيء حتى يقال هو كتابة زيد أو بياض شخص وإذا قلت زيد كاتب أو أبيض لم يكن ذلك حملا للبياض بل معناه هو ذو كتابة ومهما قلنا هو ذو انسان لم يكن الانسان محمولا وكذا اذا قلنا ذو بياض فاذاً الشيء انما يمكن أن يكون محمولا باعتبار كونه كلياً عرضياً كان أو جوهراً • ومهما كان شخصاً لم يكن محمولا عرضاً كان أو جوهراً • وسيأتي حقيقة معنى الكلي في أحكام الوجود • فان قيل فالجوهر الكلي أولى بمعنى الجوهرية أم الشخصي • قلنا الجوهر الكلي على ما سيأتي قوامه بالشخصيات اذ لولاها لم تكن الكليات موجودة فالشخص في الرتبة متقدم عليه لكن الشخص في صيرورته معقولا يفتقر الى الكلي ولا يفتقر في الوجود اليه • وتحقيق هذا عند بيان معنى الكلي • فان قيل فما أقسام الجوهر • قلنا اذا أريد بهذا الجوهر القائم لا في محل فقط أو القائم لا في موضوع انقسم الى جسم أعني الى متحيز وغير متحيز • والجسم ينقسم الى مغتذ وغير مغتذ ، والمغتذى ينقسم الى حيوان والى غير حيوان . والحيوان ينقسم الى ناطق وغير ناطق وهذا تدخل فيه الحيوانات كلها على اختلاف أصنافها وينفصل كل نوع بفصل يخصه وان كنا لا نشعر به وغير المغتذي يدخل فيه السماء والكواكب والعناصر الاربعة والمعادن كلها فهذه أقسام الجواهر • وذهب أكثر المتكلمين أن الجواهر المتحيزة كلها جنس واحد وانما تختلف بأعراضها إذ للجسم ماهية واحدة وهو كونه متحيزاً مؤتلفاً فكونه حياً معناه قيام العلم والحياة به . والفلاسفة يقولون أن هذه الجواهر مختلفة في أنفسها باختلاف حدودها وان الصفات المقومات لماهيئات للاشياء التي بتبدل ماهيتها يتبدل جواب ما هو ويوجب اختلافاً فى تحقيق الذات

وتحقيق الحق في هذين المذهبين ليس من غرضنا بل الغرض بيان معنى الجوهر وأقسامه . وقد حان القول فى الكمية والمقدار .

(اعلم) ان الكم عرض وهو عبارة عن المعنى الذي يقبل التجزؤ والمساواة والتفاوت لذاته فالمساواة والتفاوت والتجزؤ من لواحق الكم فان لحق غيره فبواسطته لا من حيث ذات ذلك الغير وهو ينقسم الى الكم المتصل والمنفصل (اما المتصل) فهو كل مقدار يوجد لاجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالنقطة للخط والخط للسطح والآن الفاصل للزمان الماضى والمستقبل، والمتصل ينقسم الى ذى وضع والى ماليس بذى وضع وذو الوضع هو الذى لاجزائه اتصال وثبات وتساوق في الوجود معاً بحيث يمكن ان يشار الى كل واحد منها انه اين هو من الآخر فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط كالخط • ومنه مايقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح • ومنه ما يقبل في جميعها على قوائم وهو الجسم • والمكان أيضاً ذو وضع لأنه السطح الباطن من الحاوي فانه يحيط بالمحوي فهو مكانه . وفريق يقولون مكان الماء من الآنية الفضا الذى يقدر خلاء صرفاً لو فارقه الماء ولم يخلفه غيره وهذا أيضاً عند القائل من جملة الكم المتصل فانه مقدار يقبل الانقسام والمساواة والتفاوت (وأما الزمان) فهو مقدار الحركة الا انه ليس له وضع إذ لا وجود لاجزائه معاً وان كان له اتصال اذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف الآن (وأما المنفصل) فهو الذي لا يوجد لأجزائه لا بالقوة ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالعدد والقول فان العشرة مثلا لا اتصال لبعض أجزائها بالبعض فلو جعلت خمسة من جانب وخمسة من جانب لم يكن بينهما حد مشترك يجري مجرى النقطة من الخط والآن من الزمان والأقاويل أيضاً من جملة مايتعلق بالكمية فان كل ما يمكن أن يقدر ببعض أجزائه فهو ذو اقدار اذ العشرة يقدرها الواحد بعشر مرات والاثنان بخمسة وما من عدد الا ويقدر ببعض أجزائه

وكذلك الزمان فان الساعة تقدر الليل والنهار والنهار والليل يقدر بهما الشهر وبالشهر السنة • وهذه الأمور تجري مجرى الاذرع من الاطوال فكذلك الأقاويل تقدر ببعض أجزائها كما يقدر في العروض اذ به تعرف الموازنة والمساواة والوحدة والتفاوت فهذه أقسام الكمية .

القول في الكيفية

والمعنى بها الهيئات التي بها يجاب عن سؤال السائل عن آحاد الاشخاص إذا قال كيف هو واحترزنا بالاشخاص عن الفصول فان ذلك يذكر في السؤال عن المميز للشيء بأي شيء هو • وبالجملة هي عبارة عن كل هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم الى خارج ولا نسبة واقعة في أجزائه . وهذان الفصلان للاحتراز عن الاضافة والوضع كما سيأتي . ثم هذه الكيفية تنقسم الى ما يختص بالكم من جهة ماهو كم كالتربيع للسطح والاستقامة للخط والفردية للعدد وكذا الزوجية . وأما الذي لا يختص بالكم فينقسم الى المحسوس وغير المحسوس . أما المحسوس فهو الذي ينفعل عنه المحسوس أي يحدث فيها آثاراً منها كاللون والطعوم والحرارة والبرودة وغير ذلك مما يؤثر في الحواس الخمس فما يكون من جملة ذلك راسخاً يسمى كيفيات انفعالية كصفرة الذهب وحلاوة العسل . وما كان سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل يسمى انفعالا . وأما غير المحسوس فينقسم إلى الاستعداد لأمر آخر والى كمال لا يكون استعداداً لغيره . أما الاستعداد فالذي للمقاومة والانفعال يسمى قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة وقوة المذكرة والمصارعة وان كان استعداداً لعسر الفعل وسهولة الانفعال سمي ضعفاً يعني تفي القوة كالمراضية واللين وفرق بين الصحة وبين المصحاحية فان المصحاح قد لا يكون صحيحاً والممراض قد يكون صحيحاً . وأما الكمالات التي لا يمكن أن تكون

استعداداً لكمال آخر وتكون غير محسوسة بذاتها كالعلم والصحة فما كان منها سريع الزوال سمى حالات كغضب الحليم ومرض المصحاح وما كان ثابتاً سمى ملكة كالعلم والصحة أعنى العلم الثابت بطول الممارسة دون علوم الشادى التى هي معرضة للزوال فان العلم كيفية للنفس غير محسوسة

القول في الاضافة

وهو المعنى الذى وجوده بالقياس الى شيء آخر ليس له وجود غيره البتة كالابوة بالقياس الى البنوة لا كالأب فان له وجوداً يخصه كالانسانية مثلا وتميز هذا المعنى عن الكيف والكم لاخفاء به فهذا أصله . وأما أقسامه فانه ينقسم بحسب سائر المقولات التى تعرض فيها الاضافة فانها تعرض للجواهر والأعراض . فان عرضت للجوهر حدث منه الاب والابن والمولى والعبد ونظيرها . وان عرضت فى الكم حدث منه الصغير والكبير والقليل والكثير والنصف والضعف ونظيره . وان عرضت في الكيفية كانت منه الملكة والحال والحس والمحسوس والعلم والمعلوم . وإن عرضت في الاين ظهر منه فوق وأسفل وقدام وتحت ويمين وشمال. واذا عرضت في المتى حصل منه السريع والبطيء والمتقدم والمتأخر وكذلك باقي المقولات . وتنقسم بنحو آخر من القسمة الى ما يختلف فيه اسم المتضايفين كالأب والابن والمولى والعبد والى ما يتوافق فيهما الاسم كالأخ مع الأخ والصديق والجار والى ما يختلف بناء الاسم مع اتحاد مامنه الاشتقاق كالملك والمملوك والعالم والمعلوم والحاس والمحسوس . ومهما لم يوجد المضاف من حيث هو مضاف سقطت الاضافة فان الاب انسان فهو باعتبار كونه انساناً غير مضاف بل الدال على اضافته لفظ الاب . وأمارة اللفظ الدال على الاضافة التكافؤ من الجانبين فان الاب أب للابن والابن ابن للاب . ولو قيل الأب أب للانسان لم يمكن أن يقال الانسان انسان للاب .

واذا قيل السكان سكان لذى السكان أمكنك ان تقول وذو السكان هو ذو سكان بالسكان مهما لم يكن لذى السكان وهو احد المضايفين اسماً خاصا كما تقول لليد يد لذى اليد وذو اليد ذو يد باليد . فلو قلنا السكان سكان للذورق لم ينقلب لانه ليس لكل ذورق سكان فيكون المضاف اليه غير مذكور فيه اللفظ الدال على الاضافة . واذا قلت اليد يد الانسان لم يمكن ان تقول الانسان انسان لليد بل ينبغي ان يقال اليد لذي اليد حتى ينقلب بطريق التكافؤ . ومن شرائط هذا التكافؤ ان يراعى اتحاد جهة الاضافة حتى ان يؤخذ جميعاً بالفعل او جميعاً بالقوة والا ظن تقدم احدهما على الآخر . ومن خواص الاضافة انه اذا عرف أحد المضافين محصلا به عرف الآخر أيضاً كذلك فيكون وجود أحدهما مع وجود الآخر لا قبله ولا بعده وربما يظن ان العلم والمعلوم ليسا متساويين بل المعلوم متقدم على العلم وليس كذلك بل العلم مثال للمعلوم بكونه معلوماً مع كون العلم في نفسه ومع كون الذات عالماً بلا ترتيب الا أن يوجد المعلوم والمحسوس معلوماً ومحسوساً بالقوة لا بالفعل فيكون متقدماً على العلم بالفعل ولا يكون متقدماً على العلم بالقوة

القول فى الاين

والمراد به نسبة الجوهر الى مكانه الذي هو فيه كقولك في جواب أين زيد انه في السوق او في الدار ولسنا نعني به ان الاين البيت بل المفهوم من قولنا في البيت هو العرض له ولكل جسم أين ولكن بعضها بين كما للانسان واحد العالم وبعضها يعلم على تأويل كما لجملة العالم فانه له أين على تأويل فكل جسم له أين خاص قريب وأينات مشتركة تشتمل عليه بعضها أصغر من بعض وأقرب الى الأول مثل زيد وهو في البيت فان أينه القريب مقعد الهواء المحيط به الملاق لسطح بدنه ثم البلد ثم المعمور من الأرض ولذلك يقال هو

في البيت وفى البلد وفى المعمور وفى الأرض وفى العالم . وأما أنواع الاين فنها ما هو أين بذاته ومنها ما هو أين مضاف فالذي هو أين بذاته كقولنا فى الدار وفى السوق وما هو أين بالاضافة فهو مثل فوق وأسفل ويمنة ويسرة وحول ووسط وما بين وما يلي وعند ومع وعلى وما أشبه ذلك ولكن لا يكون للجسم أين مضاف ما لم يكن له أين بذاته فما كان فوق فلا بد وأن يكون له أين بذاته ان كان معنى كونه فوق فوقية مكانية

القول فى متى

وهو نسبة الشيء الى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده أو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءاً منه . وبالجملة فما يقال في جواب متى والزمان المحدود هو الذى حد بحسب بعده من الآن إما في الماضى أو المستقبل وذلك اما باسم مشهور كقولك أمس وأول من أمس وغداً والعام القابل والى مائة سنة . وإما بحادث معلوم البعد من الآن كقولك على عهد الصحابة ووقت الهجرة والزمان المحدود اما أول واما ثان له. فزمانه الأول هو الذى يغلف وجوده وانطبق عليه غير منفصل عنه وزمانه الثانى هو الزمان المحدود الأعظم الذى نهاية الاول جزء منه مثل أن يكون الحرب في ست ساعات من يوم من شهر من سنة فتلك الساعات الست هي الزمان الأول المطابق واليوم والشهر والسنة أزمنة ثوان يضاف اليها باعتبار كون زمانه جزءاً منها فيقال وقع الحرب في السنة الفلانية ومساوقة الزمان لوجود الشيء غير تقدم الزمان له فانا نعني بالمساوق المنطبق وذلك قد يكون بنهايات الزمان الذى ينقسم والمقدار جواب للسائل عن ذلك بكم كما يقال كم عاش فلان فيقال مائة سنة فالزمان مقدار . واذا قيل كم دامت الحرب فيقال سنة فهذا مطابق لا مقدم فقد يكون المطابق ممتداً ولكن ليس من شرطه الامتداد ومن شرط الزمان المقدم الامتداد والانقسام .

القول في الوضع

وهو عبارة عن كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة بالانحراف والموازاة والجهات وأجزاء المكان ان كان في مكان يقله كالقيام والقعود والاضطجاع والانبطاح فان هذا الاختلاف يرجع الى تغاير نسبة الأعضاء اذ الساق يبعد من الفخذ في الانتصاب وفي القعود قد تضاما واذا مد رجليه مستلقياً فوضع أجزاءه كوضعه اذا انتصب ولكن بالاضافة الى الجهة والمكان يختلف إذ كان الرأس في القيام فوق الساق وليس ذلك عند الاستلقاء ومهما مشى الانسان فالوضع لا يتغير عليه والمكان يتغير فليس الوضع هو تبدل المكان . والوضع قد يكون للجسم بالاضافة الى ذاته كأجزاء الانسان فانه لو لم يكن جسم غيره لكان وضع أجزائه معقولا وقد يكون بالاضافة الى جسم آخر وذلك في أينه الذى يثبت له بالاضافة من فوق وتحت ويمين ووسط وغيرها . ولما كانت الأمكنة ضربين ضرب بالذات وضرب بالاضافة صار الوضع أيضاً ضربين لكن لا يكون للشى وضع بالاضافة مالم يكن له وضع بذاته ولما كان المكان الذى بذاته لا بالاضافة ضربين ضرب هو للجسم أول خاص وضرب هو ثان ومشترك له ولغيره صار له وضعه أحياناً بالقياس الى مكانه الأول الخاص وأحياناً الى مكانه الثاني المشترك له ولغيره وآفاقه اذ لكل انسان موضع من القطبين مثلا ومن الآفاق ولكل جزء من السماء وضع من أجزاء الأرض فى كل حالة من الأحوال وبحركته يبدل فى الوضع فقط لا فى المكان .

القول في العرض الذي يعبر عنه بله

وقد يسمى الجدة . ولما مثل هذا بالمنتعل والمتسلح والمتطلس فلا يتحصل له معنى سوى أنه نسبة الجسم الى الجسم المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه

إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به المنطبق عليه ثم منه ما هو طبيعي كالجلد للحيوان والخف للسلحفاة . ومنه ما هو ارادي كالقميص للانسان. وأما الماء فى الاناء فليس من هذا القبيل لأن الاناء لا ينتقل بانتقال الماء بل هو بالعكس فلا تدخل تلك النسبة في هذه المقولات بل في مقولة الأين والله أعلم .

القول في أن يفعل

ومعناه نسبة الجوهر الى أمر موجود منه في غيره غير باقي الذات بل لا يزال يتجدد كالتسخين والتحديد والقطع فانالبرودةوالسخونةوالانقطاع الحاصلة بالثلج والنار والأشياء الحارة في غيرها لها نسبة إلى أسبابها عندمن اعتقد أسباباً في الوجود فتلك النسبة من جانب السبب يعبر عنه بأن يفعل اذا قال يسخن ويبرد ومعنى يسخن يفعل السخونة ومعنى يبرد يفعل البرودة فهذه النسبة هي التى عبر عنها بهذه العبارات وقديعتقد معتقد أنتسميةذلك فعلا مجازاً إذكان يرى الفعل مجازاً في كل من لا اختيار له ولكن لاينكرمع ذلك نسبة لاجلها يصدق قوله سخنته النار فتلك النسبة جنس منالأعراض عبر عنه بالفعل أو بغيره فلا مضايقة في العبارات .

القول في الانفعال

وهو نسبة الجوهر المتغير الى السبب المغير فان كل منفعل فمنفاعل وكل متسخن ومتبرد فمن مسخن ومبرد بحكم العادة المطردة عند أهلالحق وبحكم ضرورة الجبلة عند المعتزلة والفلاسفة والانفعالعلىالجملةتغير والتغيرقديكون من كيفية الى كيفية مثل تصير الشعر من السواد الى البياضفانهغيره الكبرعلى التدريج وصيره من السواد إلى البياض قليلا قليلا بالتدريج ومثل تصير الماء من البرودة الى الحرارة فانه حينمايتسخن الماء يحسر عنه البرودة قليلا قليلا وتحدث فيه الحرارة قليلا قليلا على الاتصال إلا أن ينقطع سلوكه فيقففهو

في كل وقفة على حالة واحدة تفارق ما قبلها وما بعدها فليست حالته مستقرة في وقت السلوك . وعلى الجملة لا فرق بين قولك ينفعل وبين قولك يتغير . وأنواع التغير كثيرة وهي أنواع الانفعال بعينه — فهذه هي الأجناس العالية للموجودات كلها وقد جرى الرسم بحصرها في هذه العشرة فان قيل فهذا الحصر أخذ تقليداً من المتقدمين أو عليه برهان . قلنا التقليد شأن العميان ومقصود هذا الكتاب أن تتهذب به طرق البرهان فكيف يقنع فيه بالتقليد بل هو ثابت بالبرهان ووجهه أن هذا الحصر فيه ثلاث دعاوي (احداها) أن هذه العشرة موجودة وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحس كما فصلناه (والآخر) انه ليس في الوجود شيء خارج عنها وعرف ذلك بل ان كل ما أدركه العقل ليس يخلو من جوهر أو عرض وكل جوهر ينطلق عليه عبارة أو يختلج به خاطر فمكن ادراجه تحت هذه الجملة واما انه ليس بممكن ان يقتصر على تسعة فطريق معرفته أن تعرف تباين هذه الأقسام بما ذكرناه اختلافها فيتم العلم بهذه الدعوى بهذه الجملة (نعم) لا يبعد ان يتشكك ناظر في وجه مباينة قسم لقسم حتى يلتبس عليه وجه الفرق بين الاضافة المحضة وبين النسبة الى المكان أو نسبة الانفعال لأن هذه الامور فيها أيضاً نسبة ولكن فيها وراء النسبة شيء ولكن إذا أمعن النظر ظهر له التباين كما لا يبعد أن يتشكك في عرض من الاعراض أنه من قبل هذا القسم أو ذاك كما يتشكك ناظر في الفرق بين نسبة الجوهر الى مكانه وبين نسبته الى جوهر بطريق المحازاة وذلك انما يعرض من حيث يكون اسم صفة ويكون كونه في المكان من حيث هو مضاف ولا يوجد له اسم يدل عليه من حيث تلك الصفة بغير اضافة حتى يتكلف فيوضع له اسم الاين ويوضع للوقوع في الزمان اسم متى فمهما كان اسمه الدال عليه من حيث هو مضاف هو الذى جعل اسمه الدال عليه من حيث هو صفة اعترض هذا الشك ويكون هذا تقصيراً من واضع الاسامي

وكذلك قد يعرض فى هذا أن يكون اسم جنس يدل عليه من حيث هو مضاف وأسماء أنواعه تدل من حيث هي صفات لا من حيث هي مضافة فيظن أن الجنس اضافة ويتعجب ان الجنس كيف يكون من مقولة المضاف ويكون النوع من مقولة أخرى وسببه ما ذكرنا وان تشكك فى التكاثف والتخلخل أنه من مقولة الكيفية أو من مقولة الوضع وانتشأ الشك من اشتراك الاسم ههنا فان التخلخل أن تتباعد أجزاء الجسم بعضها من بعض لتخللها أجسام غريبة من هذا أو غيره والتكاثف معناه تقارب أجزائه بالتلبد حتى ينعصر ما فيه من هواء فيسيل من خلله فتتقارب أجزاؤه وتماس

﴿الفن الثاني فى انقسام الوجود باعراضه الذاتية الى أصنافه وأحواله﴾

مثل كونه مبدأ وعلة ومعلولا وانقسامه الى ما هو بالقوة وما هو بالفعل وإلى القديم والحادث والقبل والبعد والمتقدم والمتأخر والكلي والجزئي والتام والناقص والواحد والكثير والواجب والممكن فان هذه العوارض تثبت للموجود من حيث هو موجود لا من حيث انه شيء آخر أخص منه ككونه جسما أو عرضاً أو غيرهما .

﴿القول فى الانقسام إلى العلة والمعلول واتصاف الموجود بكونه مبدأ وعلة﴾

والمبدأ اسم لما يكون قد استتم وجوده في نفسه اما عن ذاته واما عن غيره ثم يحصل منه وجود شيء آخر يتقوم به ويسمى هذا علة بالاضافة الى ما هو مبدأ له ثم لا يخلو اما ان يكون كالجزء من المعلول مثل الخشب وصورة السرير للسرير أولا يكون كالجزء فالذى يكون كالجزء قد لا يجب عن وجوده وجود المعلول بالفعل ويسمى عنصراً وهو كالخشب للسرير وقد يجب عن وجوده لا محالة وجود المعلول بالفعل وهو صورة السرير ويسمى العنصر علة قابلية والصورة علة صورية والذي ليس كالجزء ينقسم الى مباين للمعلول والى ملاق .

والملاقي ينقسم الى ما يكتسب صفة من المعلول فينعت به وهو كالموضوع للعرض اذ يقال الموضوع حار وبارد وأسود وأبيض والى ما يكون بالعكس منه وهو أن يكون المعلول يكتسب النعت من العلة فينعت المعلول بالعلة وهو كصورة المائية للمادة المشتركة بين الماء والهواء عند الاستحالة وقد يسمى ذلك المشترك هيولى ولا مشاحة في اطلاق هذا الاسم وابداله • وأما المباين فينقسم الى ما منه الوجود وليس الوجود لأجله وهو العلة الفاعلية كالنجار للسرير وإلى ما لأجله وجود المعلول وهو العلة الغائية كالصلوح للجلوس للكرسي والسرير . والعلة الأولى هي الغاية فلولاها لما صار النجار نجاراً وكونها علة سابقة سائر العلل إذ بها صارت العلل عللا ووجودها متأخراً عن وجود الكل وانما المتقدم عليها والعلة أبداً أشرف من القابل لأن الفاعل مفيد والقابل مستفيد . ثم العلة قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض وقد تكون بالقوة وقد تكون بالفعل وقد تكون قريبة وقد تكون بعيدة وقد سبقت أمثلتها

القول فى الانقسام إلى ماهو بالقوة وإلى ماهو بالفعل

الموجود قد يقال انه بالفعل وقد يقال انه بالقوة . واسم القوة قد يطلق على معنى آخر فيلتبس بالقوة التى تقابل بالفعل فليقدم بيانها إذ يقال قوة مبدأ التغيير إما فى المنفعل وهو القوة الانفعالية وإما فى الفاعل وهو القوة الفعلية ويقال لما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال ومابه يصير الشيء متقوماً للآخر ولما به يصير الشيء متغيراً أو ثابتاً فان التغير لايخلو من الضعف وقوة المنفعل قد تكون محدودة متوجهة نحو شيء واحد معين كقوة الماء على قبول الشكل دون حفظه بخلاف الشمع الذى فيه قوة القبول والحفظ جميعاً . وقد يكون فى الشيء قوة انفعالية بالاضافة إلى الضدين كقبول الشمع للتسخين والتبريد وكذلك قوة الفاعل تتوجه إلى شيء واحد متعين كقوة النار على الاحراق

فقط وقد تتوجه نحو أشياء كثيرة كقوة المختارين على الأمور المختلفة وقد يكون في الشيء لأمور ولكن بعضها يتوسط البعض كقوة القطن على قبول صورة الغزل والثوبية وقد يسهو الناظر فى لفظ القوة ويلتبس عليه القوة بهذا المعنى بالقوة التى تذكر بازاء الفعل والفرق بينهما ظاهر من أوجه (الاول) ان القوة التى بازاء الفعل تنتهي مهما صار الشيء بالفعل والقوة الاخرى تبقى موجودة فى حالة كونها فاعلة (الثانى) ان القوة الفاعلة لا يوصف بها إلا المبدأ المحرك والقوة الثانية يوصف بها فى الاكثر الامر المنفعل (الثالث) هو ان الفعل الذى بازاء القوة الفاعلة معناه نسبة استحالة أو كون أو حركة الى مبدأ لا ينفعل بها والفعل الذى بازاء القوة الاخرى يوصف بها كل شيء من قبيل الموجودات الحاصلة وإن كان انفعالا أو حالا لا فعلا ولا انفعالا . فان قيل قولكم ان الشيء بالقوة لا بالفعل يرجع حاصله الى الاستعداد للشيء وقبول المحل له وهذا مفهوم . وأما القوة الاخرى التى هي فاعلة كقوة النار على الاحراق كيف يعترف بها من يرى ان النار لا تحرق وانما الله تعالى يخلق الاحراق عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلا بحكم إجراء الله تعالى العادة . قلنا غرضنا لما ذكرنا شرح معنى الاسم لا تحقيق وجود المسمى وقد نبهنا على وجه تحقيق الحق فيه فى كتاب تهافت الفلاسفة والغرض أن لا يلتبس إحداهما بالأخرى اذا استعملهما معتقد ذلك

القول فى انقسام الموجود الى القديم والى الحادث والقبل والبعد

أما القديم فهو اسم مشترك بين القديم بحسب الذات وبين القديم بحسب الزمان فالذي بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمان وجوده . وأما الذى بحسب الذات فهو الذي ليس لذاته مبدأ وعلة هو به موجود والمشهور الحقيقي هو الاول والثانى كأنه مستعار من الاول وكانه مجاز وهو من اصطلاح الفلاسفة وبهذا

الاشتراك يشترك الحادث أيضاً فالحادث بحسب الزمان هو الذى لزمان وجوده ابتداء وبحسب الذات هو الذى لذاته مبدأ هي به موجودة . والعالم عند الفلاسفة حادث بالمعنى الثاني قديم بالمعنى الاول وصانع العالم قديم على التأويلين جميعاً وتسميتهم العالم حادثاً بتأولهم مجاز محض إذ المفهوم الكائن بعد أن لم يكن والعالم عندهم ليس كائناً بعد أن لم يكن . ومن تأويلاتهم قولهم ان للعالم نسبة الى طبيعة الوجود ونسبة الى العدم والوجود حاصل له لا من ذاته بل من غيره واذا قدرنا عدم ذلك الغير لكان له من ذاته العدم وما للشيء من ذاته قبل ما للشيء من غيره قبلية بالذات فالعدم له قبل الوجود فهذا هو التأويل وهو تكلف من الكلام في اطلاق لفظ وليس ينكر عليهم تركهم لفظ الحادث حتى يتكلفوا لأ نفسهم وجهاً في اطلاق اللفظ بل ينكر عليهم ترك اعتقاد محل الحدوث وان وجود العالم ليس مسبوقاً بعدم واذا لم يعتقد ذلك فالاسامي لا تغنى ولا مشاحة فيها والعجب انهم يقولون انا باعتقاد حدوث العالم أولى فانا نقول المعلول حادث في كل زمان فوصف الحدوث له ثابت عندهم الدهر كله وعندكم فى حالة واحدة وان كان المفهوم من الحدوث ماذكروه فهو أحق به الا أن المفهوم من الحدوث ماذكرناه وقد نفوه وأطلقوا اللفظ على أمر آخر يستمر فى جميع الازمنة . وطريق بطلانه ذكرناه فى تهافت الفلاسفة . وأما القبل فانه اسم مشترك فى محاورات النظار والجماهير اذ قد يطلق وتراد القبلية بالطبع كما يقال الواحد قبل الاثنين وذلك في كل شيء لا يمكن أن يوجد الآخر الا وهو موجود ويوجد هو وليس الآخر بموجود فما يمكن وجوده دون الآخر فهو قبل الآخر وذلك الآخر قد يقال له بعد وكأنه مستعار ومجاز بل القبلية الظاهرة المشهورة هي القبلية الزمانية وأمرها ظاهر ويقال قبل للتقدم في المرتبة كتقدم الجنس على النوع بالاضافة الى الجنس الأعلى وقد يكون بالنسبة الى شيء معين كما يقال الصف الاول قبل الصف الثاني اذا صار

المحراب هو المنسوب ولو نسب الى باب المسجد ربما كان الصف الاخير موصوفاً بالقبلية وقد يقال قبل بالشرف كما يقال محمد صلى الله عليه وسلم قبل موسى وقبل أبي بكر وعمر . وقد يقال قبل للعلة بالاضافة الى المعلول مع انهما فى الزمان معاً وفى كونهما بالقوة أو بالفعل يتساويان ولـكن من حيث ان لاحدهما الوجود غير مستفاد من الآخر ووجود الآخر مستفاد منه فهو متقدم عليه واذا تأملت حال المتقدم فى جميع هذه المعاني رجع الى ان المتقدم هو الذي له الوصف الذي للمتأخر بكل حال وليس للمتأخر ذلك الا وهو موجود للمتقدم

﴿ القول فى انقسام الموجود الى الكلي والجزئي ﴾

﴿ اعلم ﴾ ان الـكلي اسم مشترك ينطلق على معنيين هو بأحدهما موجود فى الاعيان و بالمعنى الثاني موجود فى الاذهان لافي الاعيان . أما الاول فهو للشيء المأخوذ على الاطلاق من غير اعتبار ضم غيره اليه واعتبار تجريده من غيره بل من غير التفات الى انه واحد فان الانسان مثلا معقول بأنه حقيقة ما وألزم شيء للانسانية وأشده التصاقاً به كونه واحداً أو كثيراً اذ لايتصور الا كذلك ولـكن العقل قادر على أن يعتبر الانسانية المطلقة من غير التفات الى انها واحدة أوأكثر فان الانسان بما هو انسان شيء وبما هو واحد أوأكثر وذلك بالقوة أم بالفعل شيء آخر فان الانسان انسان فقط بلاشرط آخر(١) البتة ثم العموم أو الخصوص شرط زائد على ماهو انسان والوحدة والـكثرة كذلك فان من علم الانسان فقد علم أمراً واحداً ومن علم ان الانسان المعلوم له وحدة فقد علم شيئين أحدهما الانسان والآخر الوحدة وكذلك اذا علم

(١) قالوا طبيعة الوجود للواجب بذاته دون اشتراط اطلاق او تقييد ولا وحدة ولا كثرة ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص وطبيعة العقل وان كانت هي عين طبيعة الواجب من وجه الا انها تمتاز عنه بقيد الوحدة قالوا وكل عقل فهو نوع منحصر في شخص والعرفاء أبانوا عن ذلك بقولهم الفرق بين الواجب وأول الصوادر العموم والانبساط

الكثرة وكذا إذا علم الخصوص والعموم فكل ذلك زائد على المعلوم وليس ذلك اذا فرضت هذه الاحوال بالفعل فقط بل هو كذلك وان فرضت بالقوة فانك تفرض بالقوة الانسان المطلق من غير التفات الى الوحدة والكثرة وتفرض الوحدة والكثرة بعده فيكون فى اعتبارك انسانية واضافة ما للانسانية الى الوحدة أو الكثرة وفرض الوحدة والكثرة زائد على أصل الانسانية نعم الكثرة والوحدة تلزم للانسانية في الوجود لامحالة وليس كل مايلزم الشيء فهو له في ذاته فنحن نعلم ان الانسانية بما هي انسانية واحدة أو كثيرة ففرق بين قولنا ان الانسانية لاتوجد وله احدى الحالتين وبين قولنا احدى الحالتين له بما هو انسانية وليس نقيض قولنا ان الانسانية بما هي انسانية واحدة ان الانسانية بما هي انسانية كثيرة بل نقيضها ان الانسانية ليست بما هي انسانية واحدة واذا كان كذلك جاز أن توجد واحدة أو كثيرة ولكن لا بما هي انسانية فالكلي قد يراد به الانسانية المطلقة الخالية عن اشتراط الوحدة أو الكثرة أو غير ذلك من لواحقها المنفكة عن كل اعتبار سوى الانسانية بالنفي والاثبات جميعاً، وفرق بين قولنا انسانية بلاشرط آخر وبين قولنا انسانية بشرط أن لا يكون معه غيره لأن الأخير فيه زيادة اشتراط نفي والأول نعني به الاطلاق الذي هو منقطع البتة عما وراء الانسانية نفياً كان أو اثباتاً فالكلى بهذا المعنى موجود فى الاعيان فان وجود الوحدة أو الكثرة أو غير ذلك من اللواحق مع الانسان وان لم يكن بماهو انسانية اذ لاتخرج الانسانية عنها في الوجود فان لكل موجود مع غيره لا في ذاته وجوداً يخصه وانضمام غيره اليه لا يوجب نفي وجوده من حيث ذاته فالانسانية عند الاعتبار موجودة بالفعل في آحاد الناس محمول على كل واحد لا على انه واحد بالذات ولا على انه كثير فان ذلك ليس بماهو انسانية . والمعنى الثاني للكلي هو الانسانية مثلا بشرط انه مقولة بوجه من الوجوه المقولية على كثيرين وهذا غير موجود

فى الاعيان اذ يستحيل وجود شىء واحد بعينه يكون محمولا على كل واحد من الآحاد في وقت واحد معين . وذلك لأن الانسان الذي اكتنفته الأعراض المخصصة لشخص زيد لم تكتنفه أعراض عمرو حتى تكون تلك الانسانية بعينها موجودة في عمرو يكون هو ذلك فى العدد بعينه وربما يكتنفهما أعراض متعاندة ولكن هذا المعبر عنه موجود في الأذهان على معنى أنه اذا سبق الى الحس شخص زيد حدث في النفس أثر وهو انطباع صورة الانسانية فيه وهو لا يعلم وهذه الصورة المأخوذة من الانسانية المجردة من غير التفات الى العوارض المخصصة لو أضيفت الى انسانية عمرو لطابقته على معنى أنه لو ظهر للحس فرس بعده يحدث في النفس أثر آخر ولو ظهر عمرو لم يتجدد في النفس أثر بل سائر أشخاص الناس فى ذلك مستوية سواء الاشخاص الموجودة والتى يمكن وجودها لانه استوت نسبته الى الكل فسمى كلياً بهذا الاعتبار إذ نسبته الى كل واحد واحدة فلهذه الصورة نسبة الى أحد الأشخاص ولها نسبة الى سائر الصور المرتسمة فى النفس فلما كانت نسبتها الى أحد الأشخاص وغيرها واحدة كان مثال مطابقها كذلك لهذا قيل انه كلي ونسبته الى النفس وإلى سائر الصور فى النفس نسبة شخصية فانه واحد من آحاد العلوم المرتسمة فى النفس وهذا هو الذي أشكل على المتكلمين وعبروا عنه بالحال واختلفوا في اثباته ونفيه وقال قوم ليس بموجود ولا معدوم وأنكره قوم وأشكل عليهم الافتراق والاشتراك بين الأسماء إذ السواد والبياض يشتركان فى اللونية ويفترقان فى شىء فكيف يكون ما فيه الافتراق وما فيه الاشتراك واحداً ومنشأ ذلك سوء فهم بعضهم عن اعتقاد شىء له وجود في النفس لا وجود له من خارج اذا ثبت في النفس صورة كلية وليس في الوجود كونها كلية بهذا الاعتبار بل هو ثابت في الأعيان بالاعتبار الأول ومعنى كليتها التماثل دون الاتحاد في الانسانية الموجودة لزيد والانسانية الموجودة لعمرو في

كونها انسانية بالعدد . وأما مثاله في النفس العاقل للانسانيـة فمطابق له
ولانسانية زيد وعمرو مطابقةواحدةوالصورة في نفسها واحدة ومع وحدتها
مطابقة للكثرة كأنها بالاضافة اليه أيضاً واحدةأعنى تلك الكثرةفهذاتحقيق
معنى الكلي وهو من أغمض ما يدرك وأهم ما يطلب اذ جميع المعقولات فرع
لتحقيق هذه المعاني فلا بد من تبيينها (وأما التام والناقص) فليس المراد
بهما الجزئي والكلي بل التام يراد به الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له
وليس مما يمكن أن يوجد له إلا وهو موجود له اما في كمال الوجود واما في القوة
الفعلية واما في القوة الانفعالية واما في الكمية. والناقص ما يقابل التام الكامل.

القول في الانقسام الى الواحد والكثير ولواحقهما

﴿ اعلم ﴾ أن الواحد اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل
له أنه واحد ولكن الجهات التي يمتنع بسببها الانقسام وتثبت الوحدة بالاضافة
اليها كثيرة • فمنها ما لا ينقسم في الجنس فيكون واحداً في الجنس كقولنا
الفرس والانسان واحد في الحيوانية اذ لا اختلاف بينهما إلا في العدد وفي
النوع والعوارض. أما الحيوانية فليس بينهما فيها اختلاف وانقسام . ومنها
ما لاينقسم في النوع كقولك الجاهل والعالم واحد بالنوع أي بالانسانية .
ومنها ما لا ينقسم بالعرض العام كقولنا الغراب والقار واحـد في السواد .
ومنها مالا ينقسم بالمناسبة كقولنا نسبة الملك إلى المدينة ونسبة العقل الى
النفس واحدة . ومنها ما لا ينقسم في الموضوع كقولنا النامي والذابل واحد
في الموضوع وكذلك تجتمع رائحة التفاح وطعمه ولونه في موضوع واحد
فيقال هذه الأشياء واحدة أي في الموضوع لا بكل وجه • ومنها مالاينقسم
معناه في العدد أو ينقسم الى أعداد مشتركة في شيء كالرأس فانه واحد من
الشخص أي ينقسم الى أجزاء يكون لها معنى الرأس . ومنها ما لاينقسم بالحد

أي لا توجد حقيقته لغيره وليس له نظير في كمال ذاته كما يقال الشمس واحد وأحق الأشياء باسم الواحد واحد بالعدد • ثم ينقسم الى مافيه كثرة بالفعل ويكون واحداً بالتركيب والاجتماع كالبيت الواحد مثلا والى ما لا كثرة فيه بالفعل ولكن فيه كثرة بالقوة لا بالفعل كالجسم من حيث هو جسم أي ذو صورة جسمية اتصالية وإلى ما لا كثرة فيه لا بالفعل ولا بالقوة وهو كل جوهر واحد ليس بجسم عند الفلاسفة وذات الأول الحق كذلك بالاتفاق ويثبت هذا للجوهر الواحد الفرد المتحيز عند المتكلمين فانه لا ينقسم لا بالقوة ولا بالفعل وهو واحد بالعدد • والذي يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل هو الأحق باسم الواحد فالمعنى المفهوم من الكثرة على مقابلة الوحدة فى كل رتبة والكثير على الاطلاق على مقابلة الواحد على الاطلاق وهو مايوجد فيه واحد وليس واحداً من جهة ماهو فيه أي يوجد فيه واحد ليس هو وحدة فيه وهو الذي يجاب عنه بالحساب وقديكون الكثير كثيراً بالاضافة والاتحاد في الكيفية يسمى مشابهة وفي الكمية يسمى مساواة وفي الجنس يسمى مجانسة وفي النوع يسمى مشاكلة، والاتحاد في الأطراف يسمى مطابقة فيخرج من هذا بيان معنى الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالعدد والواحد بالعرض والواحد بالمساواة فجملة النسب للواحد هي التشابه والمساواة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة وأنواع الكثير مقابلات لذلك .

﴿ القول في انقسام الوجود الى الممكن والواجب ﴾

﴿ اعلم ﴾ ان الممكن اسم مشترك يطلق على معان (الاول) وهو الاصطلاح العامي التعبير به عما ليس بممتنع الوجود وعلى هذا يدخل الواجب الوجود فيه ويكون الأول الحق ممكن الوجود أي ليس محال الوجود وتكون الأشياء بهذا الاعتبار قسمين ممتنع وممكن أي ممتنع وماليس بممتنع ويدخل فيه الجائز والواجب (الثاني) الوضع الخاصي وهو أن يراد به سلب الضرورة في الوجود

والعدم جميعاً وهو الذي لااستحالة في وجوده ولافي عدمه وخرج الواجب عنه ويكون المذكور بهذا الاعتبار ثلاثة : ممتنع وجوده أي ضروري عدمه ، وواجب وجوده أي ضروري وجوده ، وشيء لاضروري في وجوده ولافي عدمه بل نسبته اليهما واحدة وهو المراد بالممكن (الثالث) أن يعبر عن ممكن لاضرورة في وجوده بحال من الاحوال وهو أخص من الذي سبق وذلك كالكتابة للانسان لا كالتغيير للمتحرك فانه ضروري في حال كونه متحركا ولا كالكسوف للقمر فانه ضروري عند توسط الأرض بينه وبين الشمس فيصير الاعداد على هذا الوضع أربعة : واجب وممكن وموجود له ضرورة وموجود لاضرورة له البتة (الرابع) أن يخصص الشيء المعدوم في الحال الذي لايستحيل وجوده في الاستقبال فيقال له ممكن أي له الوجود بالقوة لابالفعل وعلى هذا لايقال العالم في حال وجوده ممكن بل يقال كان قبل الوجوب ممكناً . وأما الواجب الوجود فهو الذي متى فرض معدوماً غير موجود لزم منه محال .ثم الواجب وجوده ينقسم الى ماهو واجب لذاته والى ماهو واجب لغيره لالذاته. أما الواجب لذاته فهو الذي فرض عدمه محال لذاته لابفرض شيء آخر صار به محالا فرض عدمه فالعالم واجب الوجود مهما فرضنا المشيئة الأزلية متعلقة بوجوده ولكن صار الوجوب له من المشيئة لامن ذاته والوجوب لله من ذاته لامن غيره . وعلى الجملة كل ماحصل وجوبه بوجوده واجب بسبب وجود سببه لامحالة وانه مادام ممكن الوجود لايترجح وجوده على عدمه ، ولما تساوى الوجود والعدم بقي في العدم غير موجود فقد صح وجوده لوجوب وجوده لمصادفة علته كمال مابه صار علة لوجوده . ومن هذا تتضح أمور كثيرة (أحدها) انه يستحيل فرض شيء هو واجب الوجود بذاته وبغيره جميعاً فانه ان رفع غيره ذلك أو لم يعتبر وجوده لم يخل إما أن لايبقى وجوب وجوده فلايكون واجباً لذاته أو يكون واجب الوجود بذاته ويبقى وجوبه فلايكون

وجوب وجوده بغيره ويكون ذلك الغير فضلة (الثاني) ان كل ماهو واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته لأنه إما أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود أو واجب الوجود أو ممتنع الوجود والقسمان الأخيران باطلان إذ لو كان ممتنع الوجود بذاته لما تصور له وجود بغيره ولو كان واجب الوجود بذاته لما كان واجب الوجود بغيره لما سبق فثبت انه ممكن الوجود بذاته . والحاصل ان كل ممكن بذاته فهو واجب بغيره فالممكن ان اعتبرت علته وقدر وجودها كان واجب الوجود وان قدر عدم علته كان ممتنع الوجود وان لم يلتفت الى علته لاباعتبار العدم ولاباعتبار الوجود كان له في ذاته المعنى الثالث وهو الامكان فاذن كل ممكن فهو ممتنع وواجب أي ممتنع عند تقدير عدم العلة فيكون ممتنعاً بغيره لالذاته أو ممكناً من حيث ذاته إذا لم تعتبر معه علته نفياً وإثباتاً وليس الجمع بين هذه الأمور متناقضاً بل نزيد عليه فنقول الممتنع أيضاً منقسم الى ممتنع لذاته والى ممتنع لغيره فاجتماع السواد والبياض ممتنع لذاته وكون السلب والاثبات في شيء واحد صادقاً ممتنع لذاته وفرض القيامة اليوم وقد علم الله تعالى انه لايقيمها اليوم مستحيل ولكن لالذاته كاستحالة الجمع بين البياض والسواد ولكن لسبق علم الله بأنه لايكون واستحالة كون العلم جهلا فكان امتناعه لغيره لالذاته (الثالث) انه لايجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود لصاحبه لأن مايجب لغيره فله علة أقدم منه تقدماً بالذات لا بالزمان ويستحيل أن يكون المتقدم بالذات متأخراً بالذات وهو من حيث أنه علة يجب أن يتقدم بالذات وهو من حيث أنه معلول يجب أن يتأخر وذلك محال اذ يلزم منه أن يكون الشيء قبل ما هو قبله بالذات (الرابع) ان واجب الوجود بذاته لا بد أن يكون واجب الوجود من جميع جهاته حتى لا يكون محلا للحوادث ولا متغيراً فلا يكون له ارادة منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة من الصفات منتظرة عن وجوده بل كل ما يمكن أن

يكون له فيجب أن يكون حاضراً بذاته متأخراً عن ذاته لازماً يمكن أن يكون له ولا يكون له فانما يكون حيث يكون لعلة وتنتفي وحيث ينتفي بعدم ذلك العلة فيكون وجوده في حالتي عدم تلك الصفة ووجودها متعلقاً بأمر خارج منه إما نفى واما اثبات حتى يستحيل خلوه عنه فلا يكون واجب الوجود بذاته بل يستحيل ذاته الا مع نفي تلك الصفة أو وجودها ويشترط بحالة الوجود وجود العلة وبحال العدم اما عدم تلك العلة أو وجود علة معدومة فلا تخلو ذاتها عن اشتراط شيء غير ذاتها لتصور ذلك بباقى ما فسرنا به واجب الوجود . هذا ما أردنا ان نذكر من أحكام الوجود وأقسامه ولنقبض عنان البيان عند هذا فانه خوض في التفصيل وليس وضع هذا الكتاب لبيان تفاصيل الأمور بل لبيان طريق تعرف حقائق الأمور وتمهيد قانون النظر وتثقيف معيار العلم لتميز بينه وبين الخيال والظن القريبين منه. واذا كانت السعادة

في الدنيا والآخرة لاتنال الا بالعلم والعمل وكان يشتبه العلم الحقيقي

بما لا حقيقة له وافتقر بسببه الى معيار فكذلك يشتبه العمل

الصالح النافع في الآخرة بغيره فيفتقر الى ميزان تدرك به

حقيقته. فلنصنف كتاباً في ميزان العمل كما صنفناه فى

معيار العلم ولنفرد ذلك الكتاب بنفسه ليتجرد له من

لا رغبة له في هذا الكتاب والله يوفق متأمل

الكتابين للنظر اليهما بعين العقل

لا بعين التقليد انه ولي

التأييد والتسديد

آمين

فهرس

معيار العلم

في فن المنطق

لحجة الإسلام محمد الغزالي

صفحة

صفحة

صفحة

تم الفهرس


Bibliotheca Alexandrina
04410712